Artur Ramos

AS CULTURAS NEGRAS NO NOVO MUNDO

O NEGRO BRASILEIRO — III

2.ª edição, ampliada

Série 5.ª BRASILIANA Vol. 249
Biblioteca Pedagogica Brasileira

AS CULTURAS NEGRAS NO NOVO MUNDO
POR
ARTHUR RAMOS

Na vaga que se propagou, no país, de estudos afro-brasileiros, alteou-se um pesquisador da primeira ordem que se tornou logo autoridade na matéria. Foi alias quem lhe deu maior impulso. A contribuição de Artur Ramos, nesse setor de investigações, leva, de fato, vantagem pela sua originalidade como pelo seu volume, a todos os demais trabalhos que já se realizaram entre nós, alimentado nas fontes mais diversas. Neste livro em que alargou seu horizonte, mas sem desgarrar do sou caminho natural, empreende a análise das culturas negras no novo mundo. Não eram poucas as dificuldades que teria de vencer, abrangendo numa só obra, as culturas negras na América do Norte, na América do Sul e nas Antilhas. A documentação bibliográfica, em que se apoiou, lhe permitiu, porém, suprir a falta das pesquisas *in loco* metodicamente conduzidas. Ainda quando aborda o problema das culturas negras, fora do campo mais limitado em que se especializou, - o das culturas negras no Brasil, - sente-se que o ilustre antropólogo se move, como em seu próprio elemento, com segurança e lucidez. É uma obra realmente importante, de leitura indispensável, pela solidez e riqueza da substância. Edição ilustrada.

Volume 249 de Coleção Brasiliana

*

Edição da
Companhia Editora Nacional
São Paulo

AS CULTURAS NEGRAS

NO

NOVO MUNDO

O NEGRO BRASILEIRO - III

Série 5ª **BRASILIANA** vol. 249
BIBLIOTECA PEDAGÓGICA BRASILEIRA

ARTHUR RAMOS

*

AS CULTURAS NEGRAS
NO
NOVO MUNDO

O NEGRO BRASILEIRO – III

*

2º edição, ampliada

1946
COMPANHIA EDITORA NACIONAL
São Paulo - Rio de Janeiro -Bahia - Recife - Pará - Porto Alegre

DO AUTOR

O NEGRO BRASILEIRO:
I — O Negro Brasileiro, Etnografia religiosa (1ª ed. 1984; 2ª ed. 1940).
II — O Folclore Negro do Brasil (1935; 2ª ed. em preparo).
III — As Culturas Negras no Novo Mundo (1ª ed. 1937; 2ª ed. 1946; trad. espanhola, 1941).
IV — Negros Escravos (em preparo).

OUTRAS OBRAS SOBRE O NEGRO NO BRASIL:

The Negro in Brasil (1939).
A Aculturação Negra no Brasil (1942).
Guerra e relações de raça (1943).
Introdução à Antropologia Brasileira (1º vol. 1943; 2º vol. em, preparo), Las Poblaciones del Brasil (1948).

IMPRESSO NOS ESTADOS UNIDOS DO BRASIL
Printd in the Unidet States of Brazil

TÁBUA DAS MATÉRIAS

Prefácio da 2ª edição.....14
Prefácio da 1ª edição.....16

PRIMEIRA PARTE
AS CULTURAS NEGRO-AFRICANAS

Capítulo I - **O Continente Negro.**.....22
O Negro no Mundo - Negros africanos e Negros orientais - O Continente Negro - História da África - As explorações dos séculos XVIII e XIX - Os povos da África - A classificação de Seligman - Hamitas e Semitas - Os Bosquímanos e os Hotentotes - Os Negrilhos - Os Negros propriamente ditos - Sudaneses e Bantus - A África branca e a África negra.

Capítulo II - **Áreas culturais da África.**.....34
Raças e culturas - Conceitos de "civilização" e de "cultura" - O critério evolucionista linear - Os pontos de vista: social, econômico, psicológico, etc. - O movimento da *Völkerpsychologie* - A Escola da Ciência Social - A antropogeografia - As populações africanas sob o critério evolucionista - As populações africanas e a Ciência Social: classificações de De Préville - Crítica ao evolucionismo linear - A evolução estrutural - O método histórico-cultural - As escolas de Frobenius e de Spengler – A escola culturalista de Berlim e de Viena - Os culturalistas norte-americanos - Os ciclos culturais - Classificações várias - O método histórico-cultural e a África - Idéias de Frobenius sobre as culturas africanas - Crítica de Montandon - Os ciclos culturais africanos de Ankermann.

Capítulo III - **Áreas culturais da África** (cont.).....47
Área cultural e a escola antropológica norte-americana - Centro cultural - Foco cultural - A Antropologia e a Psicologia Social - Áreas culturais de Herskovits - A Área Hotentote - A Área Bosquímana - A Área oriental do gado - A Sub-área ocidental - Área do Congo - Sub-área da Costa da Guiné - Ponta Oriental - Sudão oriental - Sudão ocidental - Área do deserto - Área do Egito - O *Homo Afer* da velha etnografia - Os novos tipos psicológicos e os seus grupos de

cultura - A importância do seu estudo para o conhecimento do Negro no Novo Mundo.

SEGUNDA PARTE
AS CULTURAS NEGRAS
NA AMÉRICA DO NORTE

Capítulo IV - **O Negro no Novo Mundo.**.....58

A história do tráfico de escravos - O tráfico espanhol e o tráfico português - Ação do Padre La Casas - O tráfico inglês - Número de escravos introduzidos no Novo Mundo - Cálculos de Morel - Proveniências dos negros escravos - Escassez de documentos - O método de estudo das sobrevivências culturais - Os trabalhos de Nina Rodrigues no Brasil - Os trabalhos de Herskovits - Distribuição do Negro no Novo Mundo - A população negra no Novo Mundo - As sobrevivências culturais negras na América inglesa - Na América francesa - Nas Américas espanhola e portuguesa.

Capítulo V - **As culturas negras na América do Norte.**.....67

Primeiras entradas de escravos nos Estados Unidos - "Servos" e "escravos" - Número de escravos introduzidos - Procedência dos Negros dos EUA - Pesquisas de Miss Donnan - As sobrevivências das culturas negras nos EUA - A sobrevivência religiosa - O *vodu* primitivo nos Estados sulistas - Os padrões culturais das ilhas Gullah - O desaparecimento de padrões religiosos primitivos - A influência dos *camp-meetings* protestantes - Os *spirituals* - Fenômenos de iluminismo - *Father Divine* - As "Houses of Prayer" - O sentido religioso dos *spirituals* - As Igrejas atuais do Negro norte-americano - Estudo psicanalítico de Billings – Os *tobies* e os *voodoo-doctors* da Louisiana – O *folk-lore* do Mississipi - *Uncle Remus* - Contos, provérbios e ditos das plantações - Os cantos negros: *spirituals-songs, work-songs, social-songs...* - O *blues* - A influência negra na música - O *jazz* - As sobrevivências linguísticas - O *Negro English* - A influência psicológica do Negro no comportamento social - A aculturação - O Negro no Canadá, México e América Central.

TERCEIRA PARTE
AS CULTURAS NEGRAS NAS ANTILHAS

Capítulo VI - **As culturas negras em Cuba.**.....94

Procedência dos escravos negros em Cuba - As sobrevivências culturais - Religiões e cultos – Trabalhos de Fernando Ortiz - A cultura *yoruba* - Razões da sua predominância em Cuba - Teologia dos afro-cubanos - *Oloruñ* - A série dos *orixás* - *Obatalá* - *Xangô* - *Ifá* - *Orixás* de segunda categoria - Outros *orixás* - *Exu* e o culto da *Anima Sola* - *Os jimaguas* - Os fetiches – *Reglas* várias - Sobrevivências bantus e muçulmanas - Exemplos de gíria sagrada - Pequenas sobrevivências vodus - A liturgia religiosa - *Padre, caballero de la mesa*, *mayordomos* e *hijos de santo* - Adornos dos sacerdotes - Oferendas e sacrifícios religiosos - Danças e cânticos - Os tambores negros – A possessão - "Dar o santo" - A magia fetichista - *Salación, embó* e *bilongo* - Os sacerdotes negros *batalás* e *mayomberos* - O *folk-lore* afro-cubano - *A* música - Os instrumentos de música – Estudos de Israel Castelhanos - As danças negro-cubanas - A rumba - As festas populares - Cabildos e *cofradias* - Reis e ranchos dos cabildos - Os *diablitos* e *comparsas* do carnaval - A sobrevivência linguística - Glossário de afro-negrismos de Ortiz - A cultura material - Conclusões: os padrões de culturas negras em Cuba.

Capítulo VII - **As culturas negras no Haiti.**.....114

O Negro no Haiti - As lutas pela independência - Procedência dos negros escravos - A sobrevivência cultural daomeiana - O culto *vodu* - A dança de *Water Mama* - Descrição de Moreau de Saint Mery - Transformações do *vodu* - Bibliografia do *vodu* - Trabalhos de Price-Mars e outros pesquisadores - Origem do termo *vodu* - O culto *vodun* no Daomei - Panteão vodúico do Haiti - O culto da serpente, *Dangbé* ou *Damballah* - *Legba, Ayida-Wedo, Loko* e outros *vodus* - *Orixás yorubas* - *Ogum Badagris* - O sincretismo católico e espírita - Os sacerdotes e iniciados - *Vodu-no, vodu-si* e *houn-so* - Os templos, *hounforts* - O *houngan* - *Papalois* e *mamalois* - A iniciação *vodu* - Exemplo de um "serviço" a *Legba* - Dança e música religiosas - Os tambores *rada* - A possessão *vodu* - O culto dos *zombies* - Praticas mágicas - O *uanga* - O feiticeiro: *bocor* - Medicina mágica - O *folk-lore* haitiano - *Oncle Bouqui* e *Ti Malice* - Contos e lendas - As

danças populares - Instrumentos de música - As "sociedade Congo" - Os *combites* - Sobrevivências negro-linguísticas - Conclusões: o Haiti, "mosaico cultural".

Capítulo VIII - **As culturas negras nas demais Antilhas.**.....139
As culturas negras na Jamaica - Antigas cerimônias funerárias dos Negros *Kromantis* na Jamaica – Divindades da Costa do Ouro - Estudos de Miss Beckwith - O culto mágico de *obia* ou *obeah* - As seitas negras da Jamaica - Os *Myal Men* - Os *Revivalistas* - Os *Pukkumerianos* - A crença dos *duppies* - Ritos funerários - O *folk-lore* negro da Jamaica - Os contos de *Anansi* - Os brinquedos de "alfabeto" - Exemplos de "mosaicos culturais" – Os *Christmas mummings* - O brinquedo de *John Canoe* - *Negro English* da Jamaica - A predominância cultural da Costa do Ouro - As culturas negras nas Bahamas - Histórias populares - O Negro de Barbados - Contos de *anansi* - Cultos funerários - Trabalhos de Parsons - As culturas negras nas demais Antilhas inglesas e francesas – Sobrevivências culturais da Costa do Ouro e do Daomei.

QUARTA PARTE
AS CULTURAS NEGRAS NA AMÉRICA DO SUL: GUIANAS E PAÍSES HISPANO-AMERICANOS

Capítulo IX - **As culturas negras nas Guianas.**.....154
O Negro na Guiana Holandesa - Pesquisas de Melville e Frances Herskovits - O isolamento cultural dos *Bush Negroes* do Suriname - A tribo *Saramacca*, a tribo *Awka*, e a tribo *Boni* - A sobrevivência cultural *fanti-ashanti* - Religiões e cultos - Os *winti* - *Nyamkompon* - Outros *winti* - Vodus daomeianos - Os *Loango-winti* - O culto dos *winti* - *Wisi* e *kunu* - As interdições *trefu* - A possessão *winti* - Música e dança religiosas - Instrumentos de música - Os cânticos *winti* - A crença de *akra* - As práticas mágicas de *obia* - *Tapu* e *opo* - A medicina mágica - O *lukuman*, o *wintimam* e o *obiaman* - A magia negra *wisi* - A concepção de *Yorka*, espírito maléfico - Outras crenças dos Negros do Suriname - A vida social dos grupos urbanos *(foto suma)* e dos grupos selvagens *(pranasi suma)* - Cultura espiritual e material - O *folk-lore* do Suriname - O ciclo de *Anansi* - Classificação dos contos populares - Provérbios e adivinhas - A linguagem do Negro da Guiana Holandesa - O *taki-taki* - O *saramacca tongo* - As culturas negras na Guiana Inglesa - Conclusões.

Capítulo X - **As culturas negras nos países hispano-americanos.**.....166

O Negro no Prata - Pesquisas de Vicente Rossi - "Nações" negras no Prata - Os *candombes* - Os *candombes* na Banda Oriental do Prata – Festejos populares negros em Montevidéu na segunda metade do século XIX - Sobrevivências africanas no Uruguai - Pesquisas de Ildefonso Pereda Valdés - As *canchas* - Reis Congos - Dança e música - O *bastonero* - Os *candombes* em Buenos Aires - "Reis" e "presidentes" de "nações" - As *salas* - Os "Negros Lubolos" - A origem do *tango* - *Tango* e *milonga* - A sobrevivência angola-congolense - O Negro em *Tierra Firme*: Venezuela e Colômbia - O tráfico - A percentagem negra na população de *Tierra Firme* - As festas populares dos diablitos na Colômbia - O Negro no Peru - Pesquisas recentes de Fernando Romero - Procedência dos Negros peruanos - Distribuição dos Negros no Peru - Rápida história social da escravidão negra no Peru - As sobrevivências culturais - Cabildos e cofradias - Os diablitos dançantes - O Negro nos restantes países hispano-americanos - Sobrevivências bantus

QUINTA PARTE
AS CULTURAS NEGRAS NA AMÉRICA DO SUL: BRASIL

Capítulo XI - **Os Negros no Brasil.**.....181

Primeiras entradas de Negros escravos no Brasil - Números do tráfico - Estatísticas várias - Percentagens dos Negras sobre a população total nas diversas províncias - Focos principais da escravidão no Brasil - Percentagens atuais da população negra - Procedência dos povos negros - As deficiências dos documentos históricos da escravidão - O método cultural - Sudaneses e bantus no Brasil - As pesquisas linguísticas - A Escola de Nina Rodrigues - O nosso quadro das sobrevivências culturais do Negro, no Brasil.

Capítulo XII - **A cultura yoruba.**.....190

O reino de Yoruba na Nigéria - Focos dos mercados de escravos em Yoruba - Os Negros *nagôs* introduzidos na Bahia - Características antropológicas e psicológicas dos Negros *nagôs* - O comércio de Lagos - O método cultural de Nina Rodrigues - Religiões e cultos nagôs na Bahia - O panteão *yoruba* - As nossas pesquisas - Fragmentos míticos *yorubas* na Bahia - O culto nos *candomblés* - A magia - O *folk-lore* negro de origem *yoruba* - Os instrumentos de música - A música vocal e instrumental - Os contos populares - O ciclo de *awon* - Ditos e provérbios - Sobrevivência de nomes *yorubas* na poesia popular - A cultura material *yoruba* - A culinária - As vestes - A pintura e a escultura - A cerâmica - Os trabalhos de metal - A arquitetura - As sobrevivências linguísticas a língua *nagô*.

Capítulo XIII - **As culturas daomeiana e fanti-ashanti.**.....201

Os *Ewes* ou *Gêges* - Negros daomeianos na Bahia - As relações comerciais com *Whidha* - Características antropológicas e psicológicas dos *gêges* - Fusão da sua cultura com a *yoruba* - A mítica dos ewes - Panteão *daomeiano* - "Santos" *gêges* que sobreviveram no Brasil - Razões da inexistência do culto *vodu* no Brasil - O *folk-lore* de procedência *daomeiana* - As sobrevivências totêmicas - Contos de Adjnacú e Logazé - Sobrevivências linguísticas dos *gêges* - A cultura material *ewe* - A cultura *fanti-ashanti* - Os negros *Minas* - Confusão de denominação de "negros minas" - Os negros *Fanti-Ashanti* da Costa do Ouro - Pequenas sobrevivências culturais da Costa do Ouro no Brasil - Os Negros das selvas do extremo norte do Brasil – Provável relação com os negros Saramacca das Guianas - Reportagem do Dr. Euclides Santos sobre uma tribo, de negros *Saramacca* nas fronteiras da Guiana Francesa - Conclusões.

Capítulo XIV - **As culturas negro-maometanas.**.....211

Negros sudaneses islamizados, no Brasil - A infiltração do Islã no Sudão - As culturas das áreas VI e VII de Herskovits no Brasil - Os Negros *Haussá* - Características antropo-psicológicas - Insurreições dos *Haussás* e dos *Nagôs*, na Bahia, no século XIX - Causas religiosas destas insurreições - Os *Tapa* - Outros Negros sudaneses islamizados - Negros hamito-semitas no Brasil: *Mandinga* e *Peuhl* - A cultura *malê*

- Práticas religiosas dos malês - A teologia - Os sacerdotes - O *salah* - A missa dos malês - Os ritos funerários - Costumes e tradições dos malês - A circuncisão - O casamento - Sobrevivências linguísticas - O isolamento cultural dos malês.

Capítulo XV - **As culturas bantus.**.....221

A tese do exclusivismo bantu, no Brasil - Trabalhos de Sílvio Romero e João Ribeiro - Estudos de Nina Rodrigues - Povos bantus introduzidos no Brasil - Características antropo-psicológicas - Congos e Angolas - Sobrevivências religiosas bantus no Brasil - Nossas pesquisas - O culto de *Nzambi* ou *Zambi* - O culto de *Calunga* - O culto dos espíritos - Sincretismo com o catolicismo e o espiritismo - Os sacerdotes, *quimbandas* ou *embandas* - *Cambones, filhos de santo* e *médiuns* - "Linhas" e "mesas" - Dança e música de influência angola-conguense - Os instrumentos musicais - Batuque e samba - As festas populares do ciclo dos *congos* ou c*ucumbis* - O ciclo do boi - Os contos populares - *Kibungo* - Sobrevivências linguísticas - A influência do *quimbundo* no português do Brasil - Sobrevivências sociais e políticas - A cultura material de origem bantu.

SEXTA PARTE
CONCLUSÕES GERAIS
O PROBLEMA DA ACULTURAÇÃO

Capítulo XVI - **A aculturação negra no Novo Mundo.**.....234

As culturas negras no Novo Mundo: uma síntese - Distribuição dos padrões culturais negros nas Américas Inglesa e Holandesa, Francesa, Espanhola e Portuguesa - Destino destas culturas no Novo Mundo - Curva das culturas negras - Razões da inexistência de padrões de culturas puras no Novo Mundo - Crítica da tese de Rüdiger Bilden e Gilberto Freyre - A escravidão, fator condicionante de processos psico-sociais - A separação dos indivíduos dos seus grupos de cultura - Contatos de raça - Rápido exame da miscigenação no Brasil - Contatos de cultura - Contatos diretos e indiretos - A aculturação - Definição do processo - Processos afins - Técnica e processos da aculturação - O "homem marginal" de Park - Resultados da aculturação - Análises destes resultados nas culturas negras do Novo

Mundo - A *aceitação* cultural no Negro dos Estados Unidos - A *adaptação* em várias partes do Mundo - Exemplos de aceitação e adaptação, no Brasil - *A reação* cultural - O *Bush Negro* das Guianas e os *Marrons* da Jamaica - Exemplos de reação cultural no Brasil - Conclusões gerais - O que o Negro trouxe à América e o que dela recebeu, em troca.

* E*ste livro foi composto e impresso nas oficinas da Emprêsa Gráfica da "Revista dos Tribunais" Ltda., à rua Conde de Sarzedas, 38, S . Paulo, para a Companhia Editora Nacional, em 1946.*

PREFÁCIO
DA 2º EDIÇÃO

Publicado pela primeira vez em 1937, este livro logrou uma notoriedade inesperada. De várias partes do Novo Mundo vieram palavras de estímulo e espontânea colaboração. Da Argentina, do Uruguai, dos Estados Unidos, do Peru, de Cuba... Destacaram os seus críticos a significação do exame comparativo das culturas negras deste lado do Atlântico. "Seguramente lo más completo que se ha escrito sobre las influencias africanas en América", escreveu Bernardo Kordon, de Buenos Aires. E ainda da Argentina, Raul Navarro iria escrever que "esta obra ha de quedar como el libro de consulta indispensable para el conocimiento del problema negro en América".

Em Cuba, meu constante amigo Richard Pattee dizia nos *Estúdios Afro-cubanos* da "importante y excepcional contribución..." e Fernando Romero, o conhecido especialista peruano achou que o livro "ha logrado una sintesis maravilhosa..." e mais: "construída a base de cuanto más moderno y mejor ha sido escrito, sobre el negro de Africa y de América", repetiria em *Sphinx*, a revista da Universidade de São Marcos.

Ildefonso Pereda Valdés, o notável africanista uruguaio classificaria a obra de "extraordinária...", enquanto que Emory S. Bogardus, o sociólogo da Universidade da Califórnia do Sul iria utilizá-lo como livro de texto nos cursos universitários e Carter Woodson escreveria depois no *Journal of Negro History*, que a obra realizava uma "investigation for a better understanding of the racial elements on this side of the Atlantic..."

Destaco algumas destas apreciações no estrangeiro, precisamente para mostrar a importância do método do exame das culturas negras no Novo Mundo para o conhecimento recíproco da influência negra nos vários países deste hemisfério. Na realidade, como já destaquei no prefácio da 1ª edição, não se trata mais do que uma ampliação do método da Escola de Nina Rodrigues — considerando o termo *escola* no sentido de grupo de trabalho ou de pesquisas, não é demais repetir — o da necessidade de se estudarem as culturas africanas para melhor se compreender o Negro do Novo Mundo, método hoje triunfante, e adotado e alargado por notáveis especialistas nacionais e estrangeiros.

E foi certamente esse motivo o que determinou a tradução em espanhol, do livro, realizada por Ernestina de Champourcin, com revisão de Fernando Ortiz e glossário de termos por Jorge A. Vivó, para a coleção *Obras de Sociologia do Fondo de Cultura Economica* (1943), do México. É o que reconheceu o comentador do volume, Jorge A. Vivó, ao destacar ser "la primer obra que presenta un panorama general del desarrollo que se operó en la cultura de los países americanos bajo la influencia de los negros africanos..."

Esta segunda edição brasileira traz os acréscimos que, a pedido dos editores mexicanos, fiz com relação aos países hispano-americanos e à América do Norte. Os capítulos respectivos sobre "As culturas negras na América do Norte" e "As culturas negras nos países hispano-americanos" acham-se substancialmente alargados. Outros acréscimos e correções se distribuem praticamente por todo o volume, resultado da colaboração espontânea que tenho recebido de especialistas de vários lugares. A parte relativa ao Brasil ficou, porém, sem os acréscimos que fiz para a edição espanhola, dispensáveis nesta edição, pois a matéria tem sido convenientemente alargada e retocada em outros livros de minha autoria. O que aqui está é apenas o necessário para a compreensão do assunto.

Muita coisa haveria também a alargar e ajustar nos capítulos iniciais sobre métodos e o Negro na África, bem como na parte final dedicada à aculturação. Esses acréscimos e retoques tem sido feitos, porém, em outros livros, e principalmente na *Introdução à Antropologia Brasileira*.

Quero renovar os agradecimentos que já externei na 1ª edição deste livro, a todas aquelas pessoas, confrades e amigos, do Brasil e do estrangeiro, hoje empenhados na tarefa comum do estudo e compreensão do Negro e seus problemas no Novo Mundo.

ARTHUR RAMOS

Rio de Janeiro, novembro de 1945

PREFÁCIO
DA 1ª EDIÇÃO

Quando, há mais de um decênio, comecei a reunir, na Bahia, material de estudo sobre o Negro, no Brasil, nada havia deste absorvente interesse de hoje, no assunto. Os ensaios, então publicados, na imprensa leiga, nas revistas técnicas, as pesquisas encetadas no recesso dos candomblés, a que me arrastou à profissão de médico-legista do Instituto Nina Rodrigues [1]... não encontraram eco imediato.

A conspiração do silêncio envolvera um problema que foi a preocupação dominante de Nina Rodrigues, problema nosso, doméstico, apenas abordado em poucos aspectos unilaterais: algumas páginas dedicadas à abolição, poucas mais consagradas a pesquisas linguísticas... e mais nada.

Quase que subitamente, porém, rasgou-se, como num ritual de magia, o véu da lenda. O grupo do Recife, sob a inspiração de Ulisses Pernambucano, no seu Serviço de Higiene Mental, voltou-se para o estudo dos *xangôs*, organizando-se então um registro das seitas e cultos de origem negra, o que deu origem a alguns trabalhos do mais alto interesse.

Pouco depois, Gilberto Freyre organizou o I Congresso Afro-brasileiro, realizado em novembro de 1934, dois anos depois seguido do II Congresso, na Bahia, organizado por Edison Carneiro e Aydano do Couto Ferraz. De vários Estados do Brasil acorreram os estudiosos ao apelo que eu lançara da Bahia: De Pernambuco, de Alagoas, do Rio Grande do Norte, da Paraíba, do Rio Grande do Sul, de outros pontos, surgem contribuições valiosas, algumas delas já publicadas e outras tantas anunciadas.

1 - Este material deu origem aos seguintes trabalhos: Os horizontes míticos do Negro da Bahia (1932); A possessão fetichista na Bahia (1932); Os instrumentos musicais dos candomblés da Bahia (1932); O mito de Yemanjá (1932); O Negro na evolução social brasileira (Conferência na Faculdade de Direito do Rio de Janeiro, 1933); Às religiões fetichistas no Brasil (Curso realizado em setembro de 1934, na Universidade do Rio de Janeiro); e a obra cíclica: O Negro brasileiro, com três volumes já publicados.

O nome de Nina Rodrigues, reivindicado através dos nossos trabalhos, é citado entre os estudiosos estrangeiros [2], como o grande pioneiro dos estudos científicos sobre o Negro.

E não se poderá acusar hoje a sua Escola, como ainda insistem alguns intelectuais de má fé, de reincidir no prejulgado da tese da inferioridade antropológica do Negro ou da degenerescência da mestiçagem, que fora endossada pelo sábio baiano, preso evidentemente aos métodos e às "hipóteses de trabalho" da ciência de sua época.

A "reinterpretação" de Nina Rodrigues tem sido hoje à preocupação dominante dos seus discípulos, no setor dos estudos sobre o Negro. Mesmo porque já ninguém vai perder mais tempo em trazer à tona das discussões pontos científicos, passados em julgado, como estes da superioridade ou inferioridade de raças, que constituem um lugar comum de todo o estudante de antropologia...

Um certo número de obstáculos vem prejudicando, porém, o estudo científico do Negro, entre nós. E é preciso, com toda a franqueza, fazer-se imediatamente a análise destas dificuldades, objeções, erros de método... que podem comprometer à avaliação científica dos termos do problema. Podemos resumir em três itens gerais esses obstáculos.

1) *A exploração política do Negro*. Foi esta uma acusação repetida que sofreu o I Congresso Afro-brasileiro. Ainda recentemente, em Recife, fui entrevistado por um jornal, neste sentido. Nada lhe pude informar, porque não tomei parte ativa na organização dos Congressos Afro-brasileiros. Apenas, através da leitura de alguns dos trabalhos publicados, acredito que há alguma razão nos que formulam aquela objeção. Num estudo científico do problema, é preciso fugir, evidentemente, a este aspecto, que Edison Carneiro chamou certa vez, a "exploração" do Negro. Exploração política em todas as direções. Exploração eleitoral democrática. Exploração de direita. Exploração de esquerda. São perigos para os quais os grandes líderes negros norte-americanos têm chamado a atenção, recentemente [3]...

2 - "Dr. Arthur Ramos follows in the path of the famous Bahian student of things African, Nina Rodrigues...", escreveu Richard Pattee na American Historical Review, 1936, pág. 181 — Vide também Journal of Negro History, abril, 1937, pág. 236: "Dr. Ramos follows in his treatment the general trend laid dowm by the famous Bahian student of things African, Dr. Nina Rodrigues, who laid the groundwork for the examination of the, Brasilian Negro".

E esta exploração é ainda uma vez, obra dos brancos, que a convertem em pura demagogia.

É claro que a obra científica não tem nada a ver com isto. O Negro, nesta última, deve ser estudado com critério objetivo, como material humano de pesquisa. O interesse normativo virá depois, quando houver uma elite negra, com seus líderes, a traçarem normas, diretrizes, para o futuro do seu povo de cor, diretrizes que devem buscar as suas raízes científicas no trabalho objetivo previamente realizado.

2) *O Negro, material pitoresco*. É ainda uma forma de exploração. Fez época com os nossos visitantes estrangeiros dos períodos colonial e imperial. O Negro foi então olhado como animal "interessante", de um grande "pitoresco" aos olhos dos louros viajantes e contadores de história. Passou para gravuras célebres que hoje custam uma fortuna, nas casas dos antiquários. Evidentemente, há nestas paginas (de um Koster, de uma Maria Graham, de um Debret, de um Rugendas...) muita cousa aproveitável como objeto de estudo no sentido de se reconstituir todo um *picture lore* da vida social e familiar da Colônia e do Império. Mas a acentuação desta nota de pitoresco deixa dúvidas quando ao rígido critério objetivo e Científico de certos ensaios, onde o Negro aparece nos dois pólos inevitáveis do sofrimento e do pitoresco. Quando escapa de um, cai no outro.

Alguns trabalhos contemporâneos insistem neste processo "inglês" de tratar o Negro; em páginas derramadas de um lirismo diferente do lirismo abolicionista, e mais perigoso porque tem pruridos científicos de um lirismo evocativo, regressivo, proustiano... disfarces inconscientes do sadismo do senhor, que aquelas páginas dizem combater. O estudo científico do Negro deve fugir a todo o sociologismo romântico, que compromete a visão real dos seus problemas.

3) *O Negro, como assunto "em moda"*. Já tenho lido essa crítica de alguns intelectuais que enxergam exageros nessa "aluvião" de trabalhos, ensaios, livros, artigos... sobre o Negro. E interpretam esse fato como fenômeno de "moda", em contraposição à "moda" indianista, que teria passado a segundo plano. São considerações ingênuas, de literatos em *chômage*, que à falta de assunto, vivem combatendo tudo quanto é iniciativa alheia.

3 - Vide, p. ex, a discussão sobre a política e o Negro in Negro Year Book, 1931-1932, pág. 157 e segs, — Vide também o interessante livro de James Weldon Johnson, Negro Americans, what now? New York, 1935.

Tão importante é o estudo do Ameríndio, quanto do Negro, no Brasil. Apenas, este último fora esquecido (*escotoma*, preconceitos de cor, etc.). E agora vem sendo reivindicado. Ao contrario, porém, do que pensam estes intelectuais, o "muito", o "excessivo", que eles criticam é "muito pouco ainda", é "quase nada", se traçarmos um paralelo, por exemplo, com a espantosa riqueza bibliográfica sobre o Negro nos Estados Unidos[4]. O problema do Negro não é *moda*: é assunto *permanente*, porque ele é material de casa.

Eliminadas estas "distorções", nos estudos sobre o Negro, no Brasil, já é tempo de se congregarem os estudiosos do problema num rígido labor científico, fugindo aos exageros românticos, ao cientificismo traiçoeiro, ou tomando cuidado em não seguir caminhos falsos no endereço das suas pesquisas.

Este livro é o terceiro volume da série de ensaios iniciados com "O Negro Brasileiro" e "O Folk-lore Negro do Brasil." Abandono agora, por um momento, as pesquisas parciais, sobre os cultos, religiões e *folk-lore* do Negro, no Brasil, para lançar uma visão de conjunto sobre o Negro em toda a América. O Negro como representante de suas culturas. É este, portanto, um ensaio de psicologia social e antropologia cultural. Examino os padrões de culturas que os Negros transportaram da África para o Novo Mundo, e o destino que aqui tiveram.

Depois de estudar as *culturas negro-africanas*, à luz dos novos métodos da antropologia cultural, examino o destino destas culturas no Novo Mundo, analisando sucessivamente: *as culturas negras na América do Norte; as culturas negras nas Antilhas; as culturas negras na América do Sul (afora o Brasil)*; e finalmente *as culturas negras no Brasil*.

Não se trata de uma pura digressão em domínios que não interessam aos nossos problemas. E um estudo comparativo das culturas negras no Brasil e em outros pontos do Novo Mundo, para a melhor compreensão dos contingentes negros que aqui aportaram. Procuro assim, mais uma vez, corrigir, com o método comparativo das culturas negras, as deficiências flagrantes dos nossos documentos históricos do tráfico.

Numa parte final, analiso os problemas dos contatos de culturas, mostrando os resultados da *aculturação* nas várias partes do Novo Mundo, inclusive o Brasil.

4 - Basta consultar a bibliografia anual organizada pelo Tuskegee Institute, no Negro Year Book.

A idéia do livro surgiu dá conferência que, a convite do meu eminente amigo Mario de Andrade, realizei, em junho de 1936, no Departamento de Cultura, em S. Paulo, iniciando assim, a série de conferências do Curso de Etnografia organizado pela Sta. Lévy-Strauss [5]. O interesse que aquele trabalho despertou entre os especialistas nacionais e estrangeiros levou-me a ampliá-lo, desenvolvendo-o em livro.

Não quero deixar passar a oportunidade de agradecer todas as honrosas referências que os mais eminentes sábios do velho e do novo mundo tem feito aos meus estudos sobre o Negro no Brasil.

E ainda agora, na feitura deste livro, muito tenho a agradecer as valiosas e fecundas trocas de idéias sobre um assunto que nos interessa em comum, com o professor Melville J, Herskovits, da *Northwestern University*, cujos trabalhos sobre o Negro na África e no Novo Mundo o colocam na primeira linha dos africanistas contemporâneos, com o Dr. Fernando Ortiz, de Cuba; com o Dr. Price-Mars, do Haiti; com o prof. Richard Pattee, de Porto Rico, a quem sou ainda devedor pela excelente divulgação que tem feito dos meus trabalhos, nas revistas norte-americanas; com o Dr. Vicente Rossi, de Córdoba, Argentina; com o Dr. Fernando Romero, de Lima, Peru; com o prof. P. A. Martin, da *Stanford University*, Califórnia; com o Dr. Donald Pierson, da Universidade de Chicago, que veio à Bahia, em viagem de estudos; com muitos outros dedicados amigos e colaboradores do Brasil é do estrangeiro.

Ficam registrados ainda os meus agradecimentos aos Exmos. Srs. Embaixadores, Ministros, Cônsules e Encarregados de Negócios das Repúblicas latino-americanas, no Brasil, pelas excelentes informações que tiveram a gentileza de me prestar sobre a história do elemento negro em seus países.

A minha mulher, colaboradora assídua dos meus estudos e pesquisas, e que organizou os originais datilografados, corrigiu as provas e auxiliou a consulta bibliográfica deste livro — à minha comovida e especial gratidão.

5 - Arthur Ramos, As culturas negras do Brasil, Revista do Arquivo Municipal, XXV, 1936.

ARTHUR RAMOS

Rio, junho de 1937.

PRIMEIRA PARTE

AS CULTURAS NEGRO-AFRICANAS

CAPÍTULO I

O CONTINENTE NEGRO

Podemos considerar os povos negros em três grupos: o Negro Africano, o Negro Oriental e o Negro Americano, que não constitui um ramo original da "raça"[1] negra e sim um grupo humano oriundo do Velho Mundo.

Os Negros orientais (Melanésicos e Oceânicos) habitam a parte ocidental da Oceania e o sudeste da Ásia. São, de um lado, os Papuas da Nova Guiné, das Ilhas Fiji, das Novas Hébridas (República Vanuatu), da Nova Caledônia, do Arquipélago das Ilhas Salomão; de outro lado os Andaman e Nicobar do Golfo de Bengala, os Negros da península de Málaca (Malásia), os das montanhas da Indo-China, da Ilha Van Diemen (Tasmânia), e os negros indígenas da Austrália.

Alguns etnólogos ainda incluem os Dravidianos da Índia, certos grupos da Indonésia, como povos de caracteres negróides. Esses negros orientais, porém, não constituem espécimes legítimos da chamada "raça negra". Quase sempre não são tomados em consideração quando se discutem questões e problemas relativos ao Negro [2]. Realmente, não são os negros orientais raças puras. Não há tipos antropológicos definidos, entre esses grupos. Apenas se aproximam do tipo negro-africano, pela tez que vai do azeitona até o negro intenso, pelos cabelos ora frisados, ora encarapinhados e outras vezes lanosos. A sua estatura é variada, as formas corpóreas são pouco regulares, quase sempre delgadas. A cultura desses povos não lhes consente um agrupamento homogêneo, e é muito distanciada da dos povos negros da África.

Mas uma razão principal impede que nos ocupemos do seu estudo: é que os negros orientais não parecem ter fornecido nenhum contingente apreciável ao tráfico de escravos para o Novo Mundo.

É, pois, para a África que se voltam as nossas vistas, no esforço para lobrigar as origens do Negro do Novo Mundo. Lá vivem os agrupamentos mais característicos da raça, embora distribuídos irregularmente. Toda uma pré-história da raça se vai descobrir nesta parte do mundo, a justos títulos denominado o Continente Negro. Neste bloco gigantesco, isolado geograficamente do resto do Velho Mundo, ao qual se acha apenas ligado

por um pequeno istmo, vivem populações humanas que desde milenários tem desafiado a argúcia de etnólogos e sociólogos. Pode-se dizer que antes do século XVIII, antes da era das grandes explorações, a África conhecida era as civilizações históricas do mediterrâneo (Egito, Cartago...) e depois os grupos arabizados do Norte (Argélia, Tunísia...) e à tênue casca do litoral.

Um sopro de impermeável mistério rodeou o Continente Negro. E, no entanto, cruzavam-se as interrogações dos sábios, curiosos de desvendar os segredos das origens humanas. A história antiga é verdade que já tinha a atenção atraída para certos povos misteriosos que ficavam lá em baixo, muito além das costas mediterrâneas: atlantas, líbios, etíopes...

"Ao sul do mar e das populações da costa - escreveu Heródoto [3] - estende-se a Líbia dos animais ferozes..." Mais além era o grande mistério, a intransponível floresta equatorial...

Por muito tempo, a África, como muito bem destacou Jacques Weulersse, permaneceu um "continente periférico" [4], que não tinha existência autônoma, mas recebia "radiações" culturais dos continentes vizinhos: "o limite superior, Norte-Africano, refletiu o mundo mediterrâneo; a borda Este-Africana, o mundo árabe e indo-persa; e mais tarde, as bordas Oeste-Africana e Sul- Africana se animaram ao contato das grandes civilizações mercantis da Europa..." [5].

O imenso interior era o mistério. E apenas as infiltrações das velhas civilizações, egípcia, assíria, persa, cartaginesa, greco-romana, conseguiram levantar uma "tênue camada do desconhecido [6].

O movimento de islamização do século XI realizou mais uma etapa do conhecimento das populações africanas. E então chegamos a saber da existência de grandes impérios do Sudão Central, como este Império de Gana, e as hegemonias sudanesas que se lhe seguiram [7].

Mas afora o mundo maometano da África do Norte e da África Sudanesa, afora os estabelecimentos europeus do litoral e poucos impérios indígenas, assim mesmo ligados às culturas hamitas e semitas, o grande interior, a verdadeira África, permanecia abrigada da curiosidade, "branca", até as grandes explorações que tiveram começo em fins do século XVIII.

Portugueses, Espanhóis, Holandeses, Ingleses, Franceses... lançaram-se à aventura do mar. E as conquistas econômicas e políticas trouxeram em seu bojo as explorações científicas.

Tudo foi preparado pela grande revolução espiritual que se processou na Europa em fins do século XVIII e começo do XIX. "A África - escreve Weulersse - entra nas preocupações da Europa. Romantismo, renascimento religioso, gosto da "selvageria", volta à natureza de Rousseau, paixão científica, tudo contribuíra a tornar, enfim, interessante, o continente-pária; o negro é reabilitado; no país negro, descobrem-se tesouros e fundam-se

impérios. Missionários e aventureiros, sábios e soldados, lá encontram uma carreira vasta, heróica e nova. De meio, a África se converte em fim, por ela própria; de obstáculo, em meta e recompensa. Diante de tal transformação de idéias, diante da maré montante destes desejos novos, armados de todas as potências da civilização contemporânea, o velho continente misterioso não podia mais resistir; em menos de um século, ele seria forçado e domado" [8].

Em 1788, funda-se em Londres a "Associação Africana", talvez a primeira agremiação científica para a exploração do Continente Negro. Às grandes bacias hidrográficas do Nilo, do Congo, do Senegal, do Zambeze, do Níger... foram explorados, e estudadas as suas populações. Mungo Park, Clappertin, Lander, Callié, Baikie, Barth, Denham, Vogel... ingleses e franceses, lançam-se à África Ocidental e descobrem a vasta Nigéria, as regiões do Níger e do Senegal [9]. A expedição bonapartiana ao Egito resolve muitas incógnitas do vale do Nilo até os desertos saarianos. Ingleses e alemães lançam-se à conquista das regiões dos grandes lagos e das "montanhas da lua" (Barth, Nachtigal, Schweinfurt, Burton e Speke...). Os italianos Cecchi, Borelli, Robecchi, Bottego... exploram a Eritréia, a costa da Somália e a Abissínia.

Restava o centro do Continente Negro, a região do Zambeze, o imenso vale do Congo... "A obra do grande Livingstone (1849-1875) consistiu na exploração da África Austral e a sua ligação à África Oriental. Foram descobertas as origens das bacias hidrográficas do Nilo, Congo e Zambeze. Esta última bacia, a região do Zambeze, foi o ponto de predileção de Livingstone. A sua obra, continuada por Stanley, encontrou imitadores entusiastas. Os exploradores portugueses (Serpa Pinto, Capello e Ivens, Paiva de Andrade...) penetraram no vale do Zambeze e atravessam a África Austral, de costa a costa. Estavam descobertos e começaram a ser estudados os povos é as culturas do Congo.

Duas consequências lastimáveis, porém, coroaram a obra de exploração da África. Uma, foi a mancha maldita do tráfico de escravos. A outra, foi o retalhamento do Continente Negro pelas potências européias. Ao tempo em que os exploradores brancos se apropriavam do ouro dos países negros, descobriram também, "para facilitar esta empresa" [10] a "inferioridade" da raça negra. O *gobinismo* Europeu a serviço da opressão. O que foi (e o que é ainda, infelizmente, em pleno século XX), a chamada "colonização" da África, é uma história longa e tenebrosa, que não cabe nas páginas deste livro...

Salvou-se à obra científica. Durante anos e anos, arqueólogos e etnógrafos instalaram-se no Continente Negro é procuraram desvendar o

segredo das raças que o habitam, suas origens, suas línguas, suas religiões, suas organizações sociais... Alguns destes sábios se maravilharam com as suas descobertas. E, como Frobenius, chamaram à África, a "nossa África."

Toda aquela imensa região que começava logo abaixo do grande deserto, que a separava das velhas civilizações mediterrâneas, toda aquela imensa região, de África Negra, propriamente dita, era apenas conhecida por uma série de moções vulgares, que ainda hoje os semiletrados repetem. "Negros selvagens", "horríveis antropófagos", "florestas cheias de feiticeiros e animais selvagens..." Não disse o alemão Frobenius que a idéia do "Negro bárbaro" (barbarische Neger) foi uma invenção européia, para justificar o tráfico e a exploração colonial? [11].

O trabalho científico conseguiu desfazer, até certo ponto, a ilusão. Os arqueólogos foram descobrir traços remotíssimos do Homem Negro, numa data que recua a mais de 3.000 anos antes da era cristã [12]. Civilizações de alto esplendor existiram em pleno coração da África, como mostraram as pesquisas árabes. Frobenius fala-nós assombrado de uma civilização sudanesa, como o provam os documentos arqueológicos encontrados, e a tradição oral dos seus "impérios mágicos..."

Os grandes museus da Europa, o *Trocadéro, o Britsh Museum,* os museus da Bélgica, da Itália, da Holanda, da Alemanha... enriqueceram-se com os objetos de "arte africana": esculturas preciosas de antigas estilizações, joias, armas, tapeçarias, os célebres bronzes de Benin... Os etnógrafos e folk-loristas surpreenderam-se com corpos míticos de grande intensidade espiritual, fábulas e lendas que nada ficam a dever ao velho *folk-lore* europeu de origens arianas.

Mas, que povos foram estes, para os quais se voltam agora os olhares curiosos da ciência contemporânea?

A sabedoria popular faz do "negro da África" um tipo uniforme, de cor preta, cabelos encarapinhados, nariz chato, mandíbula saliente... de cultura "inferior", religião atrasada ("grosseiro fetichismo...") , vida social em estado de barbárie, com práticas de antropofagia... Denominações, comuns os englobam, a todos: "negro", "preto", "africano", etc.

No entanto, nada mais falso do que esta noção popular, da África. Há razão de estabelecer para os grupos humanos da África, uma diferenciação antropológica e cultural, da mesma maneira que para os povos brancos da Europa. E sabemos hoje como a antropologia física tem falhado para estabelecer tipos padrões da chamada "raça negra". Cor da pele, índices cefálicos e nasais, grau de prognatismo, estatura... são características as mais variadas possíveis. Estas características servem, evidentemente, para a delimitação de certos tipos pertencentes a agrupamentos mais ou menos

homogêneos, com a condição, porém, de serem corrigidas com o critério de especificação das "culturas" respectivas.

Não habitam a África apenas negros puros. Ao seu lado vivem povos de outras origens, amalgamados uns com outros em misturas às vezes quase impossível de deslindar. Assim é que além dos Negros, propriamente ditos *(Sudaneses e Bantus)*, vivem na África *Semitas* e *Hamitas* (*Camitas, Kamitas)*, ligados à raça branca, *Hotentotes* e *Bosquímanos*, e *Negrilhos* que são o produto de uma mestiçagem racial. A divisão mais simples dos grupos primitivos africanos é, portanto, aquela de Seligman [13]:

1. Os Hamitas } que tem uma
2. Os Semitas } origem comum
3. Os Negros
4. Os Bosquímanos } também chamados
4-a. Os Hotentotes } conjuntamente os *Khoisans*
5. Os Negrilhos

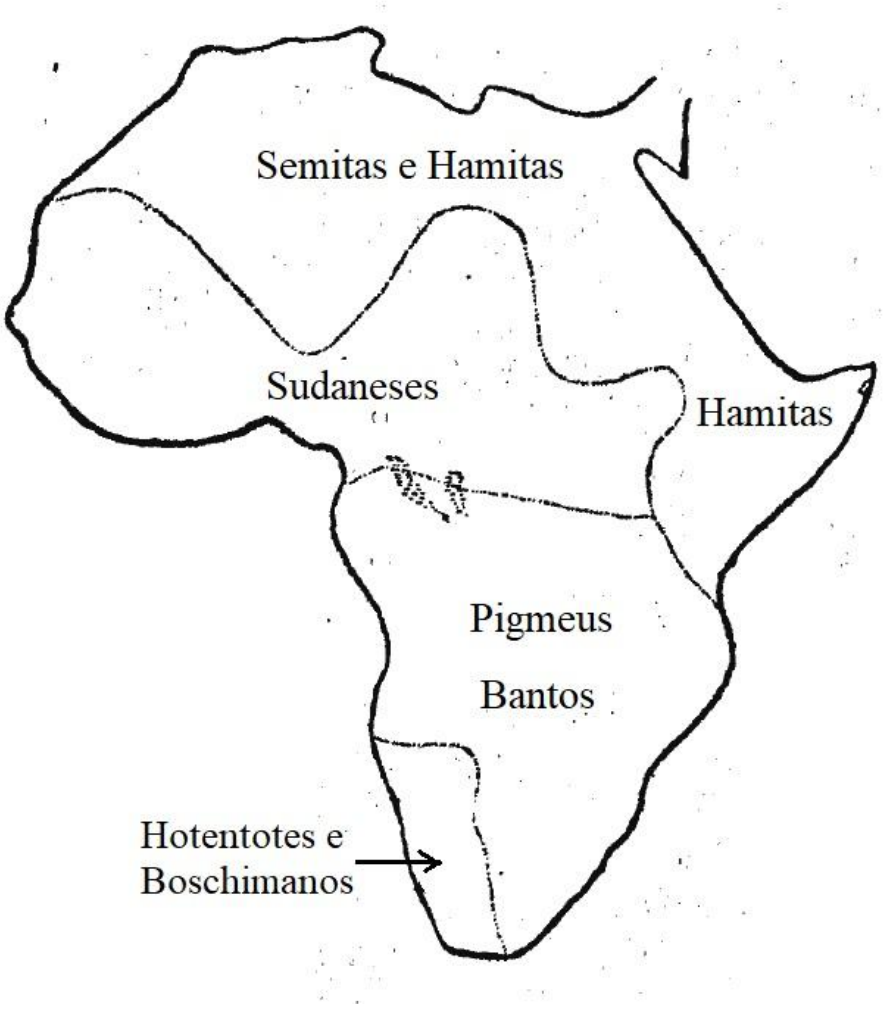


Fig. 1
Grupos humanos da África (imitado de Seligman)

Nada mais diferentes do que estes grupos primitivos. Os *Hamitas*, também chamados *Kamitas ou Camitas* (oriundos de Cam, segundo a tradição bíblica) são caucasianos, da mesma fonte que os povos europeus. São talvez os tipos africanos mais antigos, representados na antiguidade pela civilização egípcia que tanta influência exerceu sobre as demais populações africanas.

Os Hamitas são comumente divididos em dois grandes ramos: os Hamitas orientais e os Hamitas setentrionais.

Os Hamitas orientais compreendem os Egípcios antigos e modernos, os Bedja, os Berberin (Barbara ou Núbios), os Gala, os Somali, os Danakil e a maior parte dos Abissínios (estes últimos mestiçados de Semitas e de Negros).

Os Hamitas setentrionais compreendem os Berberes, de Trípoli, de Tunis e de Argélia (chamados também Líbios), os Berberes de Marrocos, os Tuareg e os Tebu do Saara, os Peuhl (Foulah) do Níger e os Guanches extintos das Ilhas Canárias.

Embora haja muitas variações antropológicas e culturais entre esses vários grupos, há contudo analogias estreitas entre eles, revelando a fonte comum. Assim, salvo quando há mestiçagem negra (Abissínios...) a face nunca é prognata, o nariz é reto, ou aquilino (quando há mestiçagem armenoide), os lábios são delgados, os cabelos ondulados, a cor da pele amarelada, cobre, vermelho-escuro, etc., até o negro intenso, conforme a proporção da mestiçagem; índice cefálico variável [14].

As afinidades também existem nos traços culturais e linguísticos. As línguas hamitas são faladas sobre talvez um quinto da África, repartidas em 47 línguas e 71 dialetos, segundo Struck [15]. Sobre as outras formas de cultura hamítica falaremos mais adiante.

Do resultado da mistura racial e cultural dos Hamitas com os Negros (e que vem desde as suas invasões pré-históricas), há na África populações mistas, negro-hamitas, que Seligman divide em três grupos: os *Semi-Hamitas,* os *Nilóticos, os Bantus.* Os *Semi-Hamitas* estão limitados à África Oriental e à África Centro-oriental; são os *Massai,* os *Mandi,* os *Lomboué,* os *Keyo,* os *Souk,* etc.

Os *Nilóticos* são povos mestiços negro-hamíticos que habitam o vale do Nilo e regiões circunvizinhas. Westermann divide-ás em três grupos: o grupo do Alto Nilo, do Nilo Médio e do Baixo Nilo, compreendendo várias tribos, onde se podem verificar os caracteres antropológicos e culturais hamíticos, que preponderam sobre os caracteres negros.

Seligman e com ele muitos etnólogos consideram os povos bantus, mestiços de sangue hamítico, embora outros os estudem entre os povos Negros. Voltaremos ao assunto mais adiante.

Os *Semitas* são os povos norte-africanos de origem árabe. Mas convém desde logo desfazer a confusão frequente em se considerar "árabe"

todo o maometano da África que fala o árabe ou adota o islamismo. Já sabemos que muitos povos islamizados do norte da África tem origem hamítica, como os Berberes, que adotaram contudo a língua e a cultura árabes. Como se admite hoje uma origem comum para *Semitas* e *Hamitas*, justifica-se até certo ponto a confusão [16].

O tipo físico dos *Semitas* é por demais conhecido para que tenhamos a necessidade de descrevê-lo. E sobre a sua cultura, teremos ensejo de voltar muitas vezes ao assunto. Os *Semitas* são povos nômades alguns, outros sedentários, divididos em muitas tribos, de padrões culturais muito aproximados. O islamismo os engloba a todos numa característica cultural comum.

Aos Semitas e Hamitas juntam-se ainda os *Judeus* do Norte da África; são os *Sephardim*, descendentes dos judeus expulsos da Espanha e de Portugal, nos fins do século XV. Vivem em núcleos isolados na Argélia e na Tunísia. E a sua história cultural não está ligada de nenhum modo à dos povos africanos.

Hamitas e *Semitas* vivem numa mistura cultural, às vezes de difícil ou quase impossível distinção. A sua história tem muitos pontos comuns. E a sua influência nos povos Negros é, antes de tudo, um resultado da grande força de expansão do Islã, que chegou a atravessar o Atlântico, e se derramou no Novo Mundo...

Os *Bosquímanos* (do holandês, "homens da selva") habitam o sudeste africano. As suas origens étnicas tem sido discutidas. Aparentados aos *Hotentotes* e *Negrilhos*, não são verdadeiros negros. Povos muito primitivos, os mais primitivos da África, *Hotentotes*, *Bosquímanos* e *Negrilhos* parecem ser sobreviventes de uma raça pré-histórica, ainda não suficientemente conhecida [17].

As pesquisas antropológicas e arqueológicas tem autorizado a se considerar o *Bosquímano* parente próximo do Negrilho. Tem pequena estatura, os membros são pequenos e bem proporcionados, pele amarelada, cheia de rugas, cabelos enrolados em pequenos tufos, de aparência típica. Cabeça mesocéfala, malares salientes, nariz chato, fenda palpebral estreita... As mulheres apresentam um acúmulo de gordura nas nádegas: é a esteatopigia tão conhecida, entre esses povos. Os tipos de maiores proporções, mais existentes ao Norte, já apresentam mestiçagem bantu.

Os *Bosquímanos* costumam ser divididos em três grupos: do Sul, do Norte e do Centro. Cada grupo possui certo número de tribos, unidas por traços culturais comuns. As línguas bosquímanas, por exemplo, tem os famosos "clics", isto é, sons especiais obtidos pela sucção da língua na abóbada palatina. Sobre a sua organização cultural - espiritual e material - falaremos depois, adiantando apenas no momento, que os *Bosquímanos* são povos muito primitivos, seminômades, muitos deles vivendo em cavernas e grosseiros abrigos nas árvores.

Os *Hotentotes* pouco diferem dos *Bosquímanos:* são apenas um pouco mais altos, e tem um prognatismo maior. Eles parecem ser o resultado de uma mestiçagem de *Bosquímanos* com antigos invasores *Hamitas*. A sua cultura é quase idêntica à dos *Bosquímanos;* a única diferença está em que estes são povos caçadores e coletores, apenas, enquanto que os *Hotentotes* são povos pastores, e tem uma cultura material mais adiantada.

Os *Negrilhos* ou *Pigmeus* são povos africanos muito primitivos, e que ainda hoje desafiam a argúcia dos etnólogos. São os negros anões da África, já conhecidos desde a mais alta antiguidade. Heródoto, relatando à aventura dos Nasamons, no coração africano, refere-se ao encontro que tiveram com uns homenzinhos de pele negra que os aprisionaram em plena floresta e os conduziram às suas aldeias. Outros historiadores também falaram nesses estranhos seres, que habitam a floresta e se distribuem em pequenas comunidades, de uma organização cultural muito primitiva. Eles têm uma estatura que varia entre 130 e 145 centímetros; a pele é avermelhada ou amarelo-escura. São branquicéfalos, nariz largo, olhos grandes, face curta e geralmente prognata.

Bosquímanos, Hotentotes e *Negrilhos* parecem ser os mais antigos habitantes do Continente Negro, e hoje se apresentam como os sobreviventes de uma estranha raça pré-histórica desaparecida. Dominados pelos *Negros,* especialmente os *Bantus,* eles se confinaram em pequenas zonas onde conseguiram sobreviver. São, por isso, chamados os povos "recalcados" da África...

Separados os Brancos da África *(Hamitas* e *Semitas)* de um lado, e, do outro, os grupos negróides dos *Hotentotes, Bosquímanos e Negrilhos,* resta a *África Negra* propriamente dita. Sobre os *Negros,* velhas lendas os davam como vindos do Oriente, de onde se derramaram no continente africano, em várias migrações sucessivas. A mais recente destas migrações são os *Malgaches* originários da Indonésia, o que parece confirmar a hipótese de Delafosse de que a origem dos Negros estaria na extremidade sul-oriental do continente asiático.

Os dois grandes povos destas migrações foram primeiro os *Negros Sudaneses,* e depois os *Negros Bantus* em estágios diferentes de cultura. Hoje, as duas Áfricas, a branca e a negra, estão separadas por uma linha no sentido equatorial, que parte da embocadura do Camarões às fronteiras meridionais da Somália italiana [18]. Seligman considera o limite divisório das duas Áfricas, "uma linha que vai da boca do Senegal, por Tombuctú, a Khartum, daí em direção do Sudeste para a fronteira da Abissínia, à altura do paralelo 12º, para seguir a fronteira ocidental mais meridional deste país até a ribeira Juba e daí até desaguar no Oceano índico"[19]. Ao norte desta linha estão os Caucasianos: *Hamitas* e *Semitas;* ao sul, os Negros (com

exceção, bem visto, dos povos "recalcados": *Hotentotes, Bosquímanos* e *Negrilhos).*

Alguns autores são mais rigorosos no conceito de "Negro", achando que o verdadeiro Negro são os *Sudaneses* confinados na vizinhança da Costa da Guiné; o resto seria negros hamitízados: *Bantus, Nilóticos* e *Semi-Hamitas* (Seligman). A tendência, porém, é para se considerarem os *Bantus* ao lado dos *Sudaneses,* como "Negros", embora os primeiros revelem certo contingente de sangue hamítico.

Os povos negros apresentam os caracteres comuns tão conhecidos: pigmentação escura da pele, prognatismo, lábios espessos, nariz chato, cabelos encarapinhados, embora apresentem diferenças físicas entre um grupo e outro.

O verdadeiro *Negro Sudanês* vive hoje na África Ocidental, na Costa da Guiné, numa vasta região que se estende da boca do Senegal ao paralelo 16º Norte, até a fronteira oriental da Nigéria. A política de colonização retalhou esses povos em divisões arbitrárias, assim distribuídos do Norte para o Sul: Senegal (França), Gâmbia (Inglaterra), Guiné Portuguesa, Guiné Francesa, Serra Leoa (Inglaterra), Libéria, Costa do Marfim (França), Costa do Ouro (Inglaterra), Dahomei (Daomé, atual Benim) (França), Nigéria (Inglaterra), estas duas últimas divisões, constituindo a chamada Costa dos Escravos. Para oeste, está a grande massa do Sudão Frances.

Uma primeira divisão dos povos guineanos é feita sob o critério linguístico. E assim podemos considerar os grupos *Tshi, Ewe e Yoruba (Ioruba),* os mais característicos entre os povos negros da África Ocidental. De alta estatura o Negro Sudanês, tem lm73, na média, dolicocefalia moderada, nariz largo e chato, prognatismo notável, lábios espessos. Sobre as suas culturas, falaremos no lugar competente. A leste e ao norte desses grupos guineanos, fica a grande massa dos demais povos sudaneses, que receberam em grau maior ou menor a influência do Islã.

Os *Bantus* constituem um conglomerado de povos diversos, unidos apenas pelo lado linguístico. Há autores, como vimos, que não os consideram verdadeiros negros, filiando-os aos hamitas.

Os *Bantus* ocupam os dois terços meridionais da África, dividindo-se numa multidão de tribos ou povos, que falam línguas de características comuns: divisão dos nomes em classes que se distinguem por seus prefixos, ausência de gênero para designar o sexo, repetição do prefixo em cada classe de acordo com o nome, etc.

Poderiam os *Bantus* ser definidos, como lembra ainda Seligman [20] como sendo todos os Negros que se servem da raiz *ntu,* homem, para qualificar os seres humanos. Com o prefixo plural *ba,* teremos o nome *ba-ntu,* "os homens da tribo". E foi este o nome que permaneceu na terminologia etnográfica.

Os *Bantus (Bantos)* podem ser distribuídos em três grupos gerais [21]: a) os *Bantus Orientais*, que se estendem ao Norte da Uganda, na Colônia de Quênia, Território de Tanganika, Rodésia setentrional, o Niassaland, e o Este Africano Português ao norte do Zambeze; b) os *Bantus Meridionais*, ao Sul do Zambeze e do Cunene, ocupando uma vasta região que compreende a Rodésia meridional, a metade sul do Este Africano português, as partes orientais e centrais da União Sul-africana, os protetorados do *Suaziland* e do *Bechuanaland*, e o Sudoeste Africano; c) os *Bantus Ocidentais*, que vivem ao norte do Cunene, do Atlântico à Rodésia do Noroeste e à depressão dos grandes lagos, estendendo-se para o Noroeste ao Congo Frances e Sul do Camarões.

Afora as características linguísticas já citadas, não se podem descrever traços comuns entre as muitas e variadíssimas tribos que compõem esses grupos gerais. Às constantes antropológicas dos sudaneses, sucedem-se aqui os índices mais variados: cefálico, nasal, facial, estatura, etc.

O critério cultural seria mais interessante para nosso estudo. E muito de propósito, não nos estenderemos, aqui, sobre as culturas sudanesas e bantus, pois teremos de voltar muitas vezes ao assunto, nos vários capítulos deste livro.

No investigar as influências que o Negro africano exerceu no Novo Mundo, temos de considerar os tipos negros, não com as suas características biológicas (isso pouco importa ao nosso ponto de vista) mas como representante, de culturas que foram transportadas de suas áreas naturais para outros povos e outras culturas, onde se puseram em contato.

1 - Nas classificações antropológicas de "raça", a de Omalius d'Halloy é uma das mais antigas, concernente à raça negra, que divide em Ramo Oriental e Ramo Africano (Vide Louis Figuier, Les races humaines, Paris, 1885, págs. 541 e segs). Nas classificações mais recentes, a de Deniker, por exemplo, os negros São divididos nos dois grupos A e B; no grupo A estão compreendidas as raças de cabelos encarapinhados e nariz largo: Bosquímanos, Negrilhos, Negros, Melanésios; no grupo B, de belos frisados ou ondulados estão os Etíopes, Australianos, Dravidianos e Assiroides (Deniker, Les races et les peuples de la terre, Paris, 1934). Na classificação de Haddon, os negros são chamados Ulótricos, orientais e africanos; entre os primeiros estão os Negritos, Papuas, Melanésios, Niloticos, Negróides. Os Predravidianos, Australianos, Dravidianos, Hamitas, etc., são incluídos por Haddon no grupo dos simétricos dolicocéfalos (A, C. Haddon, Races of Man and their distribution, London, 1910). Estas divisões raciológicas pouco importam, porém, ao nosso trabalho, onde prevalece o critério da antropologia cultural, que corrige a noção tão contestada de "raça". Para as questões de paleontologia humana, páleo-etnologia e classificações raciais do Homo Afer, vide Arthur Ramos, Introdução à Antropologia Brasileira, 1.º volume, Rio, 1943, págs. 295-302.

2 - Montandon descreve com o nome de Grand'race negróide os dois grupos africanos e asiático-oceânicos dos tipos negróides. Do grupo asiático-oceânico, a raça tasmaniana é a mais primitiva das raças negróides; a raça papuásia está contaminada de mestiçagens várias; a raça dravidiana na Ásia é também produto de mestiçagem (como também a raça etíope, na África, na opinião de Montandon). A raça nigriciana, na África, é à que apresenta os caracteres negróides mais acentuados (George Montandon, La race, les races, Paris, 1933, pág. 137).

3 - Cf. Jacques Weulersse, L'Afrique noire, Paris, 1934, pág. 17.

4 - Id., ibid., pag. 20.

5 - Id, ibid., pág. 20.

6 - Vide G Hardy, Vue Générale de l'Histoire d'Afrique, Paris, 1922,

7 - Hardy, op. cit., págs. 41 e segs. - Vide também Maurice Delafosse, Les noirs de l'Afrigue, Paris, 1922; Id., Les Nègres, Paris, 1927. - Para o estudo do Islã na África: G. Marçais, Les Arabes en Berbérie du XIº au XIVº siècles, Paris, 1913; - O. Meynier, L'Afrique noire, Paris, 1911; - Henri Massé, l'Islam, Paris, 1930.

8 - J. Wenlersse, op. cit. pág. 28.

9 - Para o estudo das viagens e explorações na África: Vivien de Saint-Martin, Histoire de la Géographie et des decoupertes géographiques depuis les temps les plus reculês jusqu'a nos jours, Paris, 1878; - David Livingstone, Exploration dons l'interieuy de l'Afrique Australe, trad. franc., Paris, 1859; Stanley, Dans les tenébres de l'Afrique, trad., franc., Paris, 1890; - H. Capello e R. Ivens, De Benguells de terras de locco, 2 vols.; Lisboa, 1881; - Serpa Pinto, Como eu atravessei a África, 2 vols., Londres, 1881; R. Ronse, La question d'Afrique, Paris, 1918; - P. Cultru, Histoire du Senégal du XV siécle à 1870, Paris, 1910. - A bibliografia sobre viagens e explorações e a política de colonização na África é imensa e especializada; e fica apenas uma meia dúzia de obras principais.

10 - Vide L. Frobenius, Das Unbekannte Afrika, Munchen, 1923, pág. 16 e A, Labriola, Le crépuscule de la civilization, Paris, s/d, cap. IX: L'Afrique brisée, págs. 227 é segs.

11 - "... Der Menschenhandel war jedoch niemals ein leicht zu werantwortendes Geschäft. Es orforderte eine Rechtfertigung. So wurde der Neger zu cinem Halbtier "gemacht", einer Ware. So wurde der Begriff Fetisch (= feiticeiro, ein Portugiesisches Wort) als Symbol einer afrikanischen Religion erfunden. Eine europäische Fabrikmarke! Ich selbst habe in keinem Teile Neger-afrikas die Fetischanschauung bei Negern gefundem.

"Die Vorstellung vom "barbarischen Neger" ist aber eine Schöbfung Europas, die dann ruckwirkend Europa noch bis in den Anfang dieses Jahrhundert beherrscht hat" (Leo Frobenius, Kulturgeschichte Afrikas, Phaidon Verlag, 1933, pág. 13).

("... No entanto, o tráfico de pessoas nunca foi um negócio fácil de justificar. Exigia justificativa. Assim, o negro foi "transformado" numa espécie de meio-animal, uma mercadoria. Assim, o termo fetiche (feiticeiro, palavra portuguesa) foi inventado como símbolo de uma religião africana. Uma marca europeia! Eu próprio não encontrei a visão fetichista entre os negros em nenhuma parte da África.)

("A ideia do "negro bárbaro" é, contudo, uma criação da Europa, que posteriormente dominou a Europa até ao início deste século" (Leo Frobenius, História Cultural de África, Editora Phaidon, 1933, p. 13).)

12 - Vide C. G. Seligman, Les races de l'Afrique, trad. franc., Paris, 1935, pág. 48. - Deixando de lado o problema dos neandertalianos africanos, toda uma série de pesquisas vem evidenciando hoje a existência de culturas mousterianas em vários pontos do continente negro (Vide A. Ramos, op. cit., págs. 295-298).
13 - Seligman, op. cit., págs. 86 e segs. - Montandon insurge-se contra o fato de considerar estas divisões como "raças", primitivas; seriam antes grupos étnicos, atendo-se à distinção que deve ser feita entre "raça", que em antropologia tem um significado restrito, e "etnia", que inclui características não puramente biológicas ou físico-antropológicas, mas linguísticas e culturais.
14 - Vide, para essas características antropológicas dos Hamitas: G. Sergi, Origine e diffusione della stirpe mediterranea, Roma, 1895 e Seligman, op. cit., págs. 87 **e** segs.
15 - Cf. Seligman, op. cit., Pág. 86.
16 - Id., ibid., págs. 202 e segs.
17 - Sobre os Bosquímanos, Hotentotes e Negrilhos, consultar: G. W. Stow, The native races of South Africa, Londres, 1905; - A. de Quatrefages, Les Pygmées, Paris, 1887; - Seligman, op. cit., págs. 24-47; - I. Schapera, The Khoisan Peoples of South Africa, Londres, 1930; - Pe. W. Schmidt, Díe Stellung der Pygmäenvölkcr in der Entwicklungsgeschichte des Menschem, Stuttgart, 1910, etc.
18 - J. Weulersse, op. cit., pág. 86.
19 - Seligman, op. cit., pág. 49.
20 - Seligman, op. cit., pág. 159.
21 - Id., ibid., págs. 160 e segs.

CAPITULO II

ÁREAS CULTURAIS DA ÁFRICA

Para o estudo das influências negro-africanas no Novo Mundo impõe-se a descriminação prévia das suas culturas originárias. Na antropologia cultural e na psicologia social, este critério visa corrigir os simples métodos da antropologia física, adstrita à noção de raça. Com o termo de "raça", com efeito, a antropologia designa "um grupo de homens que se aparentam unicamente pelos seus caracteres físicos, isto é, anatômicos e fisiológicos, em outros termos, por seus caracteres somáticos" [1]. O seu estudo pouco nos interessa no momento; ficará reservado para um futuro volume dedicado à biologia do Negro brasileiro.

Em vez de raças, devemos pois, estudar *culturas.* Mas aqui é preciso fazer um esclarecimento inicial. Na linguagem comum, os termos *civilização* e *cultura* se confundem: exprimem o estado em que vivem os povos mais altamente colocados na escala histórica, os civilizados *(Kulturvölker)* em oposição aos povos atrasados, "selvagens" (do latim *silva,* floresta), "bárbaros", naturais *(Naturvölker).* Evidentemente é esta uma consequência da tese evolucionista linear, que assinalou etapas da história humana, estabelecendo distâncias entre o "civilizado" e o "bárbaro".

Os termos não estão ainda bem definidos em antropologia cultural. Mas pode-se notar que o termo "civilização", é utilizado em dois sentidos: para qualificar o *conjunto* de manifestações culturais do Homem e para designar a forma *mais elevada* da cultura; neste sentido, a "civilização" refere-se quase sempre à civilização ocidental moderna. A palavra "cultura", esta, "será reservada, de preferência, a um sentido novo, terceiro, isto é, às formas particulares, no tempo e no espaço, da civilização" [2].

Parece não haver mais dúvida com relação à definição de conceito antropológico de "cultura", que já vem, aliás, de Tylor. Para Tylor *cultura* é "este todo complexo que compreende ao mesmo tempo as ciências, as crenças, a moral, as leis, os costumes e outras faculdades ou hábitos adquiridos pelo homem no estado social" [3]. O conceito foi depois ampliado, pois ao lado desta *cultura espiritual,* se distingue uma *cultura material,* compreendendo as matérias naturais modificadas pelo trabalho, invenções mecânicas e objetos ornamentais (Clark Wissler).

O estudo das culturas era feito, porém, com critério evolucionista puro, linear, antes dos modernos métodos da antropologia cultural. Em todo o século XIX, dominaram as teses evolucionistas [4]. Para os sociólogos, a sociedade humana passaria por fases que iam dos agregados primitivos, a

horda, passando ao *clan,* depois aos vários tipos de sociedades: simples, polissegmentares, etc. (Spencer, Durkheim). Para os economistas, a sociedade teria passado por três fases sucessivas: *caçadores errantes, pastores nômades, agricultores sedentários.* As modificações ulteriores que visaram aperfeiçoar este esquema (Morgan, Hahn, Ernst Grosse...) não abandonaram contudo o critério evolucionista. Com relação à família, Morgan e McLennan admitiram uma etapa inicial de promiscuidade, a que se seguiria uma forma intermédia de casamento por grupos, conduzindo ao matriarcado, de onde, pela luta contra este, viria afinal o patriarcado, convertendo-se a poligamia em monogamia, última etapa das sociedades civilizadas. Na religião, do ateísmo inicial, o homem passaria sucessivamente ao fetichismo, ao naturismo, ao xamanismo, à idolatria, ao politeísmo, ao monoteísmo (Lubbock, Tylor...).

O ponto de vista *psicológico* em etnologia também sofreu a deformação evolucionista linear. Vierkandt estabeleceu a distinção famosa entre "povos primitivos" *(Naturvölker)* "e povos civilizados" *(Kulturvölker),* a que acrescentou uma forma intermediária, a dos "semi-civilizados" (*Halbkulturvölker).*

O grupo dos fundadores da "psicologia dos povos" (*Völkerpsychologic),* encabeçado por Lazarus e Steinthal [5] e continuado por Bastian, Wundt, etc., também procurou realizar uma psicologia da humanidade, em bases evolutivas. Wundt considera a psicologia dos povos uma "psicologia da evolução" *(Entwicklungspsychologie)* e estuda as funções mentais coletivas que se vão formando no decurso da evolução social: a *linguagem,* a *arte,* o *mito,* a *religião,* os *costumes* e os *usos.* Investigando esses fatos, não só no sentido *longitudinal,* isto é, na evolução dos fenômenos, como no sentido *transversal,* ou seja no estabelecer a conexão geral entre eles, Wundt considera sucessivamente*:* o homem da *cultura primitiva,* o homem da *cultura totemística,* o homem da época dos *heróis e dos deuses,* o homem da *cultura mundial,* assinalada esta última por uma evolução até o conceito de *Humanidade.*

Um passo a mais, e chegamos a dois movimentos de grande importância, que se podem considerar precursores dos métodos histórico-culturais. Foram eles: a Escola da "Ciência Social" de Le Play e a Antropogeografia de Ratzel.

A Escola da "Ciência Social" (F. Le Play, H. de Tourville, Ed. Demoulins, Paul de Roussiers, A. de Préville, P. Burau...) procurava estudar, em *monografias especiais,* uma região de cada país sob vários aspectos da sua vida social e cultural. Le Play, o fundador da escola, tomou a família como ponto de partida, estudando o *orçamento* familiar como seu elemento *quantitativo* e o *trabalho* como ligado ao meio natural e à região; daí, a tríade clássica de Le Play: *família, lugar, trabalho.* Henri de Tourville, o verdadeiro sistematizador da "ciência social", assim agrupava

os *fatos sociais* e os *meios* de *existência:* o lugar, o trabalho manual, a propriedade imobiliária, os bens móveis, o salário, a economia, a família, o modo de existência, as fases de existência, o comércio, as culturas intelectuais, a religião, a vizinhança, as corporações, a comuna rural, as uniões de comuna, a cidade, a região, a província, o Estado, a expansão da raça, o estrangeiro, a história da raça, o papel da raça... A família servia de base de estudo, nos seus quatro tipos principais: família patriarcal, família quase-patriarcal, família tronco e família instável. Depois, cada tipo de família era estudado dentro das suas condições de vida - físicas, econômicas e culturais.

A Escola de Ratzel procurou destacar a influência dos fatores geográficos e cósmicos sobre o homem, fazendo reviver assim uma idéia tão cara aos filósofos da antiguidade, quando assinalaram a influência do *solo* e do *clima* sobre a vida humana. Frederico Ratzel foi, porém, o verdadeiro fundador do que ele chamou a *antropogeografia* [6]. Estudou os grupos humanos, distribuindo-os sobre a superfície da terra, do ponto de vista do seu quadro natural *(Rahmen),* da sua localização *(Stelle)* e da extensão no espaço *(Raum).* Ratzel concebeu a humanidade como dividida em parcelas dependentes de pedaços do globo (compare-se com a fórmula de Heródoto: "o Egito é um presente do Nilo"...), estabelecendo: a) a *maneira* como se distribuem os indivíduos em grupos étnicos, nacionais, religiosos, linguísticos, etc.; b) *as causas* destas distribuições, os fatores e as leis destes movimentos; ·c) os *efeitos* vários que o meio físico-geográfico exerce sobre os indivíduos.

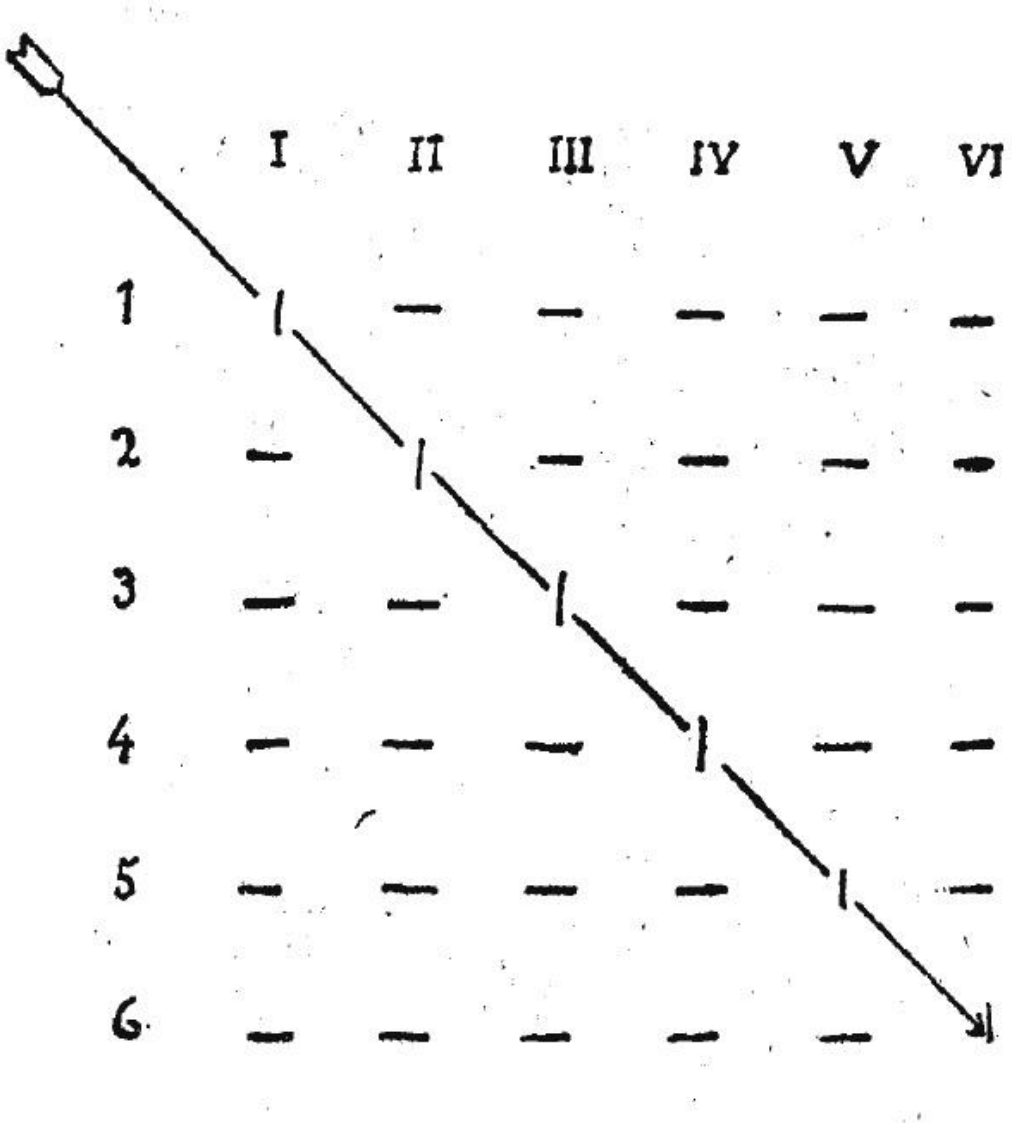
Os estudos sobre as populações africanas realizados no século XIX refletem a orientação das doutrinas evolucionistas, que apenas se aperfeiçoaram com as aplicações posteriores da "Ciência Social" e da antropogeografia. Os pontos de vista econômico, político, sociológico, religioso, psicológico... serviam apenas para apontar os "negros da África" como grupos humanos inferiores. Economicamente, estariam nas etapas primitivas dos povos caçadores e pastores, poucos atingindo à fase dos agricultores. A família pouco se teria aperfeiçoado, da promiscuidade primitiva ao matriarcado. Na religião, lavraria na África o "grosseiro" fetichismo, alguns povos atingindo à religião dos *nature-gods,* à idolatria e ao xamanismo. Sociologicamente, constituiriam agregados que, da horda primitiva, apenas conseguiram um pequeno aperfeiçoamento em *clans,* tribos e sociedades simples. Do ponto de vista psicológico, os africanos constituiriam os representantes mais típicos dos *Naturvölker,* de inteligência rudimentar e atraso cultural em consequência de sua incapacidade psíquica.

Uma tentativa de correção deste critério, com relação às populações africanas foi realizada por A. de Préville, vindo da escola da "Ciência Social" [7]. Esse estudo, cuja importância para o conhecimento dos

contingentes negros que entraram no Brasil já havia sido assinalada por Sílvio Romero [8], procurou dividir o continente africano em regiões naturais, examinando a sua organização social respectiva.

A. de Préville estudou sucessivamente: a) a *zona dos Desertos do Norte*, seca, de vegetação quase nula, conjunto de vastos desertos, onde vivem, do norte para o sul, os pastores cavaleiros, os, pastores cameleiros, os pastores cabreiros e os pastores vaqueiros; b) a *zona do planalto central*, ou área equatorial, zona de chuvas, de umidade constante, imenso maciço de florestas luxuriante (silva equatorial), onde vivem povos agricultores da mandioca, da banana, do tocusso, do sorgo; c) *a zona dos desertos do sul*, com as suas savanas, estepes, zona pobre, de povos caçadores; d) a *zona montanhosa de leste*, de vales cultiváveis, grande *officina gentium* de povos agricultores e caçadores.

Os métodos da "Ciência Social" e da Antropo-geografia já procuravam corrigir as deficiências do simples critério evolucionista, cuja crítica veio se acentuando nestes últimos trinta anos.



Tylor e sua escola concebiam o progresso humano num sentido linear: *gradual, unilateral, uniforme e universal.* Vieram as críticas, de um lado, dos psicólogos da experiência, especialmente com Lévy-Bruhl [9], do outro dos antropólogos culturais. O esquema de Goldenweiser já está bem divulgado [10]. Neste esquema, os algarismos romanos representam tribos em várias partes do mundo e os algarismos arábicos os estágios de aperfeiçoamento em que se encontram; as linhas verticais indicam presença e as horizontais ausência de um estágio em uma tribo particular.

O evolucionismo clássico pressupunha um processo numa só linha, se ele se processasse numa só tribo, por exemplo. Mas a evolução realmente não se dá numa só linha genética; cada um dos estágios pertence a várias séries históricas. Combatendo o evolucionismo linear, porém, psicólogos sociais e antropólogos culturais não condenam o evolucionismo, como supõem certos culturalistas apressados. Os critérios evolucionistas puros de *sobrevivência,* de *atrofia,* de *complexidade* e de *perfeição,* com efeito, ainda subsistem; apenas, em vez de considerarmos uma evolução *linear,* estudamos agora evolução de *estruturas* [11].

Se no critério evolucionista linear, como exemplifica Imbelloni [12], o estudo comparativo dos fatos etnográficos era feito isoladamente:

1. Família A, Família B, Família C...
2. Economia A, Economia B, Economia C...
3. Religião A, Religião B, Religião C...

o novo critério deve estabelecer comparação dos conjuntos entre si:

Família A	Família·B	Família · C	
Economia A	Economia B	Economia. C	etc.
Religião A	Religião B	Religião C	

Estes agrupamentos figurados nos parênteses, constituem, não já elementos soltos, mas um conjunto cultural (*Kultureinheit,* dos alemães). De uma maneira mais simples, falamos, apenas da *cultura* de um povo quando nos queremos referir ao conjunto de seus elementos de cultura material e espiritual. O método de investigação dos conjuntos culturais, conhecido hoje com o nome de *Kulturhistorische Methode* (*Kulturkreise,* método histórico-cultural, método histórico-geográfico, método ciclo-cultural de outros autores), veio assim corrigir o método evolucionista puro; linear.

Muito embora a sua codificação sistemática tenha sido realizada por Fr. Graebner, em 1911[13], o seu movimento já vem de fins do século passado. Realmente, foram as correntes da *Völkerpsychologie,* da *Science*

Sociale e da Antropogeografia que conduziram às concepções modernas *dos ciclos culturais.*

Foi Leo Frobenius [14] quem primeiro nos deu uma teoria organicista da cultura. Entre os anos de 1897-1899, com a publicação dos livros *Ursprung der afrikanischen Kulturen* e *Naturwissenschaftlichen Kulturlehre,* Frobenius apresentou pela primeira vez a sua doutrina dos círculos culturais.

A cultura - escreve em *Paideuma,* - "é em frente aos seus representantes humanos, um organismo absoluto; *cada forma* cultural tem *que* ser comparada a um ser vivo individual que passa por um nascimento, uma idade infantil, viril e senil. As formas culturais estão submetidas a processos individuais de crescimento que correspondem ao desenvolvimento do indivíduo humano. Trôpegas e pesadas se portam em sua juventude, enérgicas e decididas na idade viril, vacilantes nas culturas senis, etc. Sobretudo, não, é a vontade do homem que produz as culturas, mas a cultura que vive *sobre* o homem (diria hoje: *atravessa* o homem). A cultura está ligada, segundo suas formas, a territórios determinados, os círculos culturais; as formas se transmudam na transplantação e originam novas formas, ao se emparelharem." Esta opinião de 1898, em que Frobenius distinguia a morfologia, a anatomia e a psicologia das formas culturais, foi abandonada depois por uma posição *intuitivista,* inaugurando assim uma filosofia do *sentido* interior, que viria a ser retomada por Keiserling e Spengler.

A oposição que estabeleceu Frobenius entre o Ocidente e o Oriente, é uma oposição de *sentido paideumático:* o *sentimento da distância* ou *mundo-distância* (ocidente) e o *sentimento da caverna* ou *mundo-cova* (oriente). No grande pêndulo histórico Este - Oeste, Frobenius distingue: I - *A Alta Cultura Mitológica;* II - *A Alta Cultura Religiosa;* III - *A Alta Cultura Filosófica;* IV – *A Cultura Materialista,* em áreas que muitas vezes se interpenetram. A história da humanidade é assinalada por um caráter trifásico: *primitivo, monumental* e *fenomenal* e o *paideuma* dos povos acompanha esses três estados de cultura: *Barbarei, Kulturei* e *Mekanei.*

Com Spengler, inicia-se uma morfologia da história universal, que se insurge contra o esquema linear das divisões clássicas: Idade Antiga, Idade Média e Idade Moderna [15]. Este esquema fazia girar as grandes culturas, em torno da *nossa* cultura ocidental, como se fôssemos o *centro,* o *eixo* de todo o processo histórico universal. Por isso, a este *sistema ptolomeico* da história, contrapõe Spengler o *sistema copérnico,* em que ao lado da cultura ocidental, desfilam outros ciclos de cultura. Spengler também adota o conceito de culturas como organismos vivos: "as culturas são organismos e a história universal é a sua biografia" [16]. Infelizmente, a história cultural de Spengler limita-se ao estudo das culturas *monumentais,* no sentido de Frobenius, começando com os velhos egípcios e terminando com a

civilização ocidental dos nossos dias. Poucas palavras dedicou à cultura primitiva: o *paideuma* do homem primitivo, disse ele, é "um caos"; a época da pedra "não tem estilo"; o mundo ambiente do primitivo "não tem fisionomia, nem ordenação causal", etc.

Toda a moderna culturologia vem de Frobenius e Spengler, até as correntes atuais do chamado método histórico-cultural, que se iniciou com Fd. Graebner e B. Ankermann, do Museu Etnológico de Berlim, o primeiro estudando os "círculos de cultura e os estratos de cultura na África" (1905). Este método consistia em anotar, em áreas geográficas, os elementos culturais *homólogos* isto é, que representam os vários modos com que os povos satisfazem as suas necessidades fundamentais, e os elementos culturais *análogos,* isto é, os que apresentam entre si relações de semelhança, paralelos etnológicos, correlações, não só na sua cultura material como na espiritual.

Vários são os critérios adotados para estabelecer estas homologias e analogias: o *critério de forma,* isto é, verificação objetiva da concordância de elementos culturais; o *critério de quantidade,* que corrige o anterior, investigando a soma de todas as categorias de elementos culturais; o *critério de aderência,* que investiga o grau de congruência de dois ou mais elementos culturais; o *critério de continuidade,* que se atém aos fenômenos de atrofia ou decadência;· o *critério de contiguidade,* que investiga o grau de conexão ou parentesco entre as culturas; e outros critérios pelos quais se avaliam os graus de parentesco e distância entre culturas e que alguns autores reúnem sob o nome de critério de variações orgânicas [17].

Na determinação das áreas culturais, o método cartográfico é geralmente adotado. Estabelecidas as comparações de cultura com os critérios acima enumerados, o investigador demarca as zonas em que se apresentam os elementos culturais, traçando linhas *iséticas,* já empregadas por F. Ratzel, isto é, que apresentam as mesmas características culturais Geograficamente, temos entre as "áreas" ou "círculos culturais" *(Kulturkreise);* do ponto de vista da sua sucessão histórica, temos os "estratos culturais" *(Kulturschichten),* uns e outros caracterizando o "ciclo cultural" [18].

Os etnólogos das várias escolas ainda não chegaram a acordos definitivos. Assim é que, enquanto alguns explicam os ciclos culturais idênticos pela *difusão,* admitindo transmissões de uma área cultural a outra, por *contiguidade cultural* ou *aderências culturais,* outros acreditam na *convergência,* isto é, numa evolução lenta, mas convergente de fatos culturais, a princípio diferentes, mas que se tornaram depois similares. Criticando as discussões entre "difusionistas" e "funcionalistas", coloca-se Lowie, por exemplo, muna posição eclética. Mostrando que a interpretação das culturas análogas entre povos diferentes se reduz a uma escolha entre duas alternativas - ou que elas são devidas às mesmas causas, ou que se

transmitiram por difusão - Lowie passa a examinar o valor respectivo de cada teoria [19] concluindo textualmente, na tradução francesa do seu *Tratado:* "Meu ponto de vista é, pois, eclético, não pela necessidade de conciliar todas as tendências, mas porque as diversas opiniões atualmente em voga parecem conter uma parte da verdade e se completar mutuamente" [20].

Na enumeração dos ciclos culturais, foram Graebner, Ankermann e Foy, os primeiros a propor uma classificação, depois muito ampliada pelos pesquisadores que se lhes seguiram. Eis os quadros daqueles autores, com a correspondência:

	Graebner	Ankermann	Foy
I	Ciclo Tasmaniaco	C. primitivo	C. primitivo
II	Ciclo do Bumerang	C. nigrítico	C. do Bumerang
III	CicloPapua Ocidental	C. Africano Oriental	C. totêmico
IV	Ciclo Papua Oriental	C. Africano Ocidental	C. de duas classes
V	Ciclo Melanésico		C. do Arco
VI	Ciclo Polinésico	C. Sudanês	C. Polinésico Sudanês

Schmidt e Koppers modificaram e ampliaram as classificações precedentes. Schmidt tomou a cultura dos pigmeus em consideração particular, e partindo desta como base, caracterizou as demais, do ponto de vista sociológico. Sohmidt [21] distingue hoje 4 etapas ou estágios de cultura: o *primitivo,* o *primário* ó *secundário* e o *terciário.*

No estádio *primitivo,* assinalam-se quatro círculos de cultura:

1. O exógamo monogâmico ou Central. Compreende os Pigmeus da África e da Ásia do Sul, e talvez também os de Nova Guiné e os das Novas Hébridas.

2. O exógamo totêmico do sexo ou do Sul. Compreende as tribos da Austrália Sudoeste (e os Tasmanianos), guardando relações com os Fuejianos no extremo sul da América Meridional e com os Bosquímanos do sul da África.

3. O exógamo de direitos iguais ou Ártico. Compreende povos do norte e do nordeste da Ásia e os primitivos Esquimós da América do Norte, e guarda relações com os Californianos do centro e os primitivos Algonquimos.

4. O círculo de cultura do *Bumerang.* Compreende na Austrália tribos do curso superior do Nilo e do Sul.

Na América do Sul parece que todos os círculos de cultura primitiva se fundiram. Em todos estes círculos de cultura do estádio primitivo existe o patriarcado.

No estádio *primário* encontram-se três círculos de cultura:

1. O círculo de cultura patriarcal das grandes famílias dos povos pastores nômades, dos futuros conquistadores e dominadores de povos. Compreende os Uralo-altaicos, os Indo-europeus e os Hamito-semitas.

2. O círculo de cultura exógamo patriarcal dos grandes caçadores totêmicos, dos fundadores da arte, do trabalho manual, do comércio, e, por conseguinte, da cultura de cidade. Não abrange uma extensão compacta; estende-se na Austrália do Sul e do Centro, Nova Guiné e partes da Melanésia e Indonésia, na índia anterior, em grandes regiões da África e da América do Norte e do Sul.

3. O círculo de cultura exógamo matriarcal dos agricultores inferiores, dos fundadores da cultura de aldeia. Também não apresenta uma extensão cerrada, encontrando-se na Austrália do Este e Oeste, na Melanésia Central, em partes da Indonésia, na índia anterior e posterior, no oeste e no centro da África Oriental, em partes da América do Norte e do Sul.

"Muito menos possível é indicar aqui em poucas palavras a extensão dos *círculos de cultura secundários.* Façamos ressaltar que tanto os círculos de cultura matriarcal livres como os patriarcais livres chegam em parte até os primeiros tempos históricos da Ásia Ocidental e da Europa".

No quadro sinóptico de Schmidt, nos círculos de cultura patriarcais livres, incluem-se os Polinésios, Sudão anterior, Ásia ocidental, Sul da Europa, etc.; nos de culturas matriarcais livres: Sul da China, Índia posterior, Melanésia, noroeste da América do Sul, etc.

No estágio *terciário,* compreendem-se as antiquíssimas altas culturas da Ásia, Europa e América.

As classificações de Koppers, Menghin e Montandon procuraram aperfeiçoar a de Schmidt, diferindo entre si na numeração adotada. O quadro dos ciclos culturais de Montandon é o seguinte [22]:

Culturas primitivas	Iº - Formas embrionárias, desconhecidas Ia - Forma pigmóide Ib - Forma tasmanóide II - Forma australóide
Culturas intermediárias	III - Ciclo totêmico IV - Ciclo paleo-matriarcal V - Ciclo neo-matriarcal VIa - Ciclo austronesóide VIb - Ciclo sudanóide VIIa - Ciclo ártico VIIb - Ciclo pastoril VIII - Ciclo méxico-andinóide IX - Ciclo sinóide

X - Ciclo indóide
XI - Ciclo islamóide
XII[1] - Ciclo paleo-mediterranóide

Cultura suprema — XII[2] - Ciclo moderno ou civilização propriamente dita.

Com a orientação dos novos métodos histórico-culturais, o estudo das populações africanas e suas culturas materiais e espirituais viriam a modificar-se profundamente. O Africano não mais seria olhado como um tipo uniforme, "inferior", colocado nas escalas baixas da civilização. Descobriram-se nas áreas culturais da África padrões de cultura que se iriam emparelhar com velhas culturas de ciclos históricos mais adiantados.

As primeiras tentativas de uma descriminação de culturas na África foi realizada por Frobenius. Nos seus trabalhos iniciais, Frobenius [23] havia determinado uma cultura da região guineano-congolesa, que ele chamava *malaio-nigrítica*, para mostrar a sua conexão com a da Indonésia-Papuásia. A esta cultura guineano-congolesa se contrapunham as demais culturas do continente africano.

Posteriormente, Frobenius [24] propôs uma nova distribuição das culturas africanas, assim consideradas: a) *Cultura etiópica (äthiopische Kultur)* autóctone, no eixo do continente Sul-Norte, até os alagadiços do Nilo e daí, sobre uma certa extensão do eixo Este-Oeste; b) *Cultura hamítica (hamitische Kultur),* autóctone, ao Norte e a Este dos eixos mencionados; c) *Culturas eritréias,* setentrional *(norderythräische Kultur)* e meridional *(süderythräísche Kultur),* oriundas, em diversas vagas, da costa oriental da África e cobrindo mais ou menos a Cultura etiópica; d) *Cultura sírtica (syrtische Kultur),* vinda dos *Scythas,* e que penetrou na África Ocidental, do Mediterrâneo ocidental à Alta-Guiné; e) *Cultura atlântica (atlantische Kultur),* vinda do Mediterrâneo oriental, contornando a costa atlântica da África e ocupando uma parte da Costa da Guiné e do Congo.

A *cultura etiópica* é caracterizada pela "planta"; são as colheitas, as estações do ano... que regulam toda a vida da *gens.* Regime patriarcal. Propriedade privada desconhecida. Profundo sentido religioso da vida. O "sentimento do espaço" na cultura etíope, caracterizado pela presença de centros fixos e suas radicações para o "ilimitado" *(Unbegrenzte),* tem uma tendência *centrífuga,* o que mostra o seu grau de expansão [25]. A *cultura, hamítica* é condicionada pelo animal, de caça ou doméstico. O "sentimento do espaço", sem limites precisos, é *centrípeto:* parte das fronteiras para o interior. As formas econômicas oscilam entre a caça e a criação. *Clan* matriarcal. O estilo de vida da cultura hamítica é o combate. Sentimento profano da vida [26].

As *culturas eritréia*, *sírtica* e *atlântica,* penetram, por infiltração a cultura hamítica e a etiópica, consideradas primitivas. Delas vieram a cultura do trigo, os trabalhos de ferro, a vida do Estado, propriamente dita [27]. As transformações espirituais mais profundas da civilização africana foram operadas pelas culturas atlânticas e sírticas. O Estado sagrado, os grandes poemas míticos, a "criação" espiritual... foram realizados pela cultura atlântica. A plástica, toda a cultura material, também. Aí está como exemplo a cultura *yoruba*, sobre que voltaremos a falar, repetidas vezes, neste livro [28].

A correspondência entre as culturas africanas de Frobenius e os ciclos culturais de outros autores foi estabelecida por Montandon [29] como se segue: *cultura etiópica* - corresponde às culturas primitivas (I e II) e elementos das culturas matriarcais (IV e V) da região guinéo-congolesa; a *cultura hamítica* - às culturas totêmica (III) e pastoral (VII) da África oriental; as *culturas eritréias* - a elementos das culturas matriarcais (IV e V) e da cultura paleo-mediterranóide (XII[1]); a *cultura sírtica* - à cultura sudanóide (VIb) ; a *cultura atlântica* - a elementos das culturas matriarcais (IV e V) e da cultura sudanóide.

A correspondência dos ciclos de cultura de Ankermann com os de Graebner e Foy já foi assinalada. Em sua forma mais completa os ciclos de cultura na África, de Ankermann [30] apresentam-se assim:

1. O *ciclo* de cultura, nigrítico, que cobre a velha cultura australiana;

2. O ciclo africano ocidental, que corresponde à cultura Papua Oriental e elementos da cultura da Indonésia;

3. Uma camada, que se emparelha com a cultura Papua Ocidental;

4. Uma cultura representada principalmente pelo Sudão ocidental e que tem analogias com as culturas primitivas indianas;

5. Uma cultura hamítica ou velho-semítica, no Sudão e na África oriental e do Sul;

6. Uma cultura neo-semítica (árabe), nos mesmos domínios das anteriores.

Ainda se pode admitir uma cultura *neo-malaia* para a ilha de Madagascar, que tem analogias com o ciclo de cultura africana ocidental.

Do estudo comparativo destas áreas culturais da África, delimitadas por vários etnólogos, podemos chegar à descriminação de algumas áreas de culturas africanas, que melhor se prestam a uma visão de conjunto sobre as populações do Continente Negro, atendo-nos não só aos critérios étnicos, como ao critério dos padrões de sua cultura material e espiritual. Por exemplo, as áreas de culturas africanas de Herskovits, que examinaremos no capítulo a seguir.

1 - G. Montandon, La race, les races, Paris, 1933, pág. 13. O que o grande público designa geralmente com o nome de "raça", corresponde ao que o Dr. Felix Regnault propôs chamar etnia, no Congresso de Amsterdam, em 1927, isto é, agrupamento

linguístico cultural. - Vide a distinção entre raças, etnias, ciclos culturais in Montandon, op. cit., págs. 18 e segs., e Traité d'Ethnologie Culturelle, Paris, 1934, págs. 7 e segs.

2 - Montandon, op. cit., pág. 16. - No seu, por muitos títulos interessante ensaio "Conceito de Civilização Brasileira" (1936), Afonso Arinos de Melo Franco, aproximando-se de Spengler e de Alfred Weber; assinala à cultura uma função natural, uma realização dos valores vitais; a civilização seria uma função humana, a segunda etapa do processo cultural, uma realização dos valores culturais. Cada cultura, nesta concepção, desembocaria numa civilização específica: "a civilização é a cultura realizada pela técnica" (pág. 47); "... a civilização é o resultado orgânico e lógico da cultura, por assim dizer o complemento, a realização da cultura. Cada cultura possui a sua civilização específica... As civilizações são, enfim, os destinos inevitáveis das culturas" (pág. 71).

3 - E. B. Tylor, La civilisation primitive, t. I, trad. franc., Paris, 1876, pág. 1.

4 - Vide Montandon, op. cit., págs. 18 e segs.; - J. Imbelloni, Epitome de Culturologia, Buenos Aires, s/d., págs. 23 e segs. - O estudo dos métodos em Etnologia será desenvolvido em volume especial em preparo; aqui fica apenas o essencial para a compreensão das culturas africanas.

5 - Lazarus e Steinthal, Einleitende Gedanke über Völkerpsychologie, Zeitsch. f. Völkerpsych., t. I, 1860. - Para o estudo das idéias de Lazarus, Steinthal e Wundt, vide Arthur Ramos, Introdução à Psicologia Social, Rio, 1936, págs. 257 e segs.

6 - Fr. Ratzel, Anthropogeographie, 2.ª ed., .1899.

7 - A. de Préville, Les sociétés africaines, leur origine, leur évolution; leur avénir, Paris, 1894.

8 - Sílvio Romero, O Brasil Social, Rev. do Inst. Hist., e Geog. Bras., 1906.

9 - Para o exame das teorias de Lévy-Bruhl e de suas críticas à escola antropológica inglesa: Arthur Ramos, O Negro Brasileiro, 2.ª ed., S. Paulo, 1940, págs. 290 e segs. **e** Intr. À Psicol. Social, cit., págs. 280 e segs.

10 - Alexander A. Goldenweiser, Early Civilization. An Introdution to Anthropology, New York, 1935, pág. 22.

11 - Vide Arthur Ramos, op. cit., págs. 271 e segs.

12 – Imbelloni, op., cit., pág. 31,

13 - Fr. Graebner, Methode der Ethnologie, Heidelberg, 1911.

14 - Leo Frobenius, nascido em 1873, na Alemanha e falecido em 1939, passou a maior parte da sua vida na África, o "seu" continente, realizando uma obra gigantesca, de que podemos destacar os seguintes livros da sua imensa bibliografia: Der Ursprung der afrikanischm Kulturen, Berlin, 1898; Und Afrika Sprach, 3 vols. 1912-1913; Das Unbekannte Afrika, München, 1923; Paideuma, Unrisse einer Kultur und Seelenlehre, München, 1924; Atlantis, 12 vols., 1921-1928; Erlebte Erdteile, 7 vols., 1925-1929: Atlats Africanus, 1921-1930; Halschra Maktuba, München, 1925: Erythräa, Berlin, 1930; Madsimu Dsangara, 1932; Schiksalskund im Sinne des Kulturwerdens, Leinzig, 1932; Kulturgeschichte Afrikas, Phaidon Verlag, 1933. - Para uma visão geral da sua vida e da sua obra: Leo Frobenius, Ein Lebenswerk aus der Zeit der Kulturwende, Leipzi, 1933.

15 - Oswald Spengler, La Decadencia de Occidente, t. I, trad. esp., 1934, págs. 29 e segs.

16 - Id., ibid., pag. l66.

17 - Vide Graebner, op. cit.; - Montandon, Traité d'Etnologie Culturelle, cit.; - Imbelloni, op. cit., págs. 53 e segs.
18 - A orientação de Graebner e Ankermann, juntaram-se N. Foy e os vienenses Koppers e W. Schmidt, este último estudando mais tarde os "círculos de cultura e estratos de cultura na América do Sul" (1913). Hoje, figuram entre os adeptos do método histórico-cultural, embora com diferenças de opinião, especialistas vários. Na América do Norte, F. Boas, desde muito tempo, vem clamando por uma revisão dos métodos etnológicos. Depois de Boas, citam-se Dixon, Wheeler, Cl. Wissler, Kroeber, Swanton, Lowie, Goldenweiser, Sapir... - Na Inglaterra, citam-se N. W. Thomas, Elliot Smith e seu grupo, e W. H. Rivers, este último, etnógrafo e psicanalista: - Na França, G. Montandon, com a sua doutrina original da hologênese cultural, etc. - Fazemos aqui apenas rápidas referências ao método que será desenvolvido no livro em preparo "Os métodos em Etnologia".
19 - R. Lowie, Primitive Society, London, 1921, págs. 7 e segs.
20 - Id., Traité de Sociologie Primitive, Paris, 1935, pág. 11.
21 - W. Schmidt, Manual de Historia Comparada de las religiones, trad. esp., 1932, pág. 255. - Vide também Schmidt, Handbuch der Methode der Kulturhistorichen Ethnologie, Münster, 1937.
22 - Montandon, op. cit., pág. 47. - Vide também Schmidt e Koppers, Völker und Kulturen, Regensburg, 1924; Menghin, Weltgeschichte der Steinzeit, Viena, 1931.
23 - L. Frobenius, Der Westafrikanische Kulturkreis, Petermann's Mitteilungen, t. 43-44, 1897-1899.
24 - Id., Der Ursprung der Afrikanischen Kulturen, op. cit., e trabalhos posteriores, cits.
25 - L. Frobenius, Kulturgeschichte Afrikas, op. cit., pág. 235:
26 - Id., ibid., págs. 238 e segs.
27 - Id., ibid., pág. 203.
28 - Criticando o novo quadro das culturas africanas de Frobenius, escreve Montandon (op. cit.; págs. 50-51): "Alors que la culture guinéo-congolaise sylvestre est considérée comme un amalgame des cultures matriarcales ancienne et récente, par opposítion aux cultures campestres, patriarcales, Frobenius, adoptant aujord'hui une attitude diamétralement opposée à celles de ses collègues et à celle qu'il observa lui-même, considère la culture éthiopienne comme patriarcale et la culture kamitique ancienne comme matriarcale. Le dèbutant demandera done: Comment peut-on différer à ce point dans l'obsernation des faits? - Voici la réponse à donner pour expliquer le différend. "Aujourd'hui, dans la forêt, existent et le patriarcat et le matriarcat. Dans la savane, existent et le patriarcat et le matriarcat. Ainsi, dans la savane (au sens extensif), les Zoulou (Bantou du Sud), les Kikoyou, (Bantou du Nord), les Galla (Ethiopiens du Sud) ont une descendance patrilinéaire; pat contre les Bedja (Ethiopiens du Nord) ont une déscendance matrilinéaire. Evidemment, si l'on admet que patriarcat et matriarcat, ne descendant pas l'un de l'autre, ont eu, à l'origine, chacun leur aire, et si l'on admet, d'aubre part, que les grands faciès culturels ont conrrespondu, par leurs éléments pris globalement, aux deux milieux de la forêt et de la savane, il faut attribuer le patriarcat à l'un de ces milieux et le matriarcat à l'autre. La question est donc de savoir auquel des deux milieux correspondait le patriarcat, et auquel des deux le matriarcat, et c'est ici que les auteurs peuvent différer, selon les arguments qu'ils invoqueni (ne pas oublier cependant, que bien des eléments peuvent chevaucher plusieurs cultures)".
29 - Montandon; op. cit., pág. 50.
30 - B. Ankermann, Kultuikreis und Kulturschichten in Afrika, Zeitschrift für Ethnologie, 1905, pág. 83.

CAPITULO III

ÁREAS CULTURAIS DA ÁFRICA (cont.)

A divisão das áreas culturais africanas de Herskovits [1] é mais interessante e mais prática para o nosso estudo, embora se apresente, em alguns pontos, arbitrária e sujeita a revisões ulteriores. No sentido de Herskovits, e que é o de certo grupo antropológico norte-americano, "uma área cultural compreende aquela região onde as culturas dos povos que a habitam são relativamente semelhantes quando comparadas às culturas de outras regiões" [2]. Não há, contudo, linha nítida de separação, não há limites entre estas áreas culturais. O classificador anota as similaridades encontradas entre as culturas, assinalando no mapa as regiões onde os padrões culturais semelhantes se tornam mais aparentes.

Um centro cultural não é necessariamente um centro geográfico e sim a porção da área onde os traços culturais se encontram em suas características mais puras. Afastando-se deste centro, as culturas vão adquirindo formas cada vez mais esbatidas até o seu encontro com áreas vizinhas, em pontos fronteiriços (*borderlines)* que assinalam as culturas chamadas "marginais".

Para os organicistas da cultura, e é esta, como vimos, a posição de Frobenius, com a sua teoria do *Paideuma*, a cultura teria um significado humano, á "alma da cultura", como expressão de um tempo e de um lugar de civilização. É o que os norte-americanos chamam "foco cultural", isto é, um processo psico-social de inter-influência entre o indivíduo e o seu grupo de cultura. Interesses, atitudes, opiniões... só são compreendidos como expressões do indivíduo dentro da sua área cultural. Como exemplifica Herskovits [3], o gado, na África oriental, é o ponto focal de toda a vida social nesta área; o ponto em torno do qual giram os interesses, opiniões, atitudes... e todas as instituições psico-sociais do homem deste grupo de cultura.

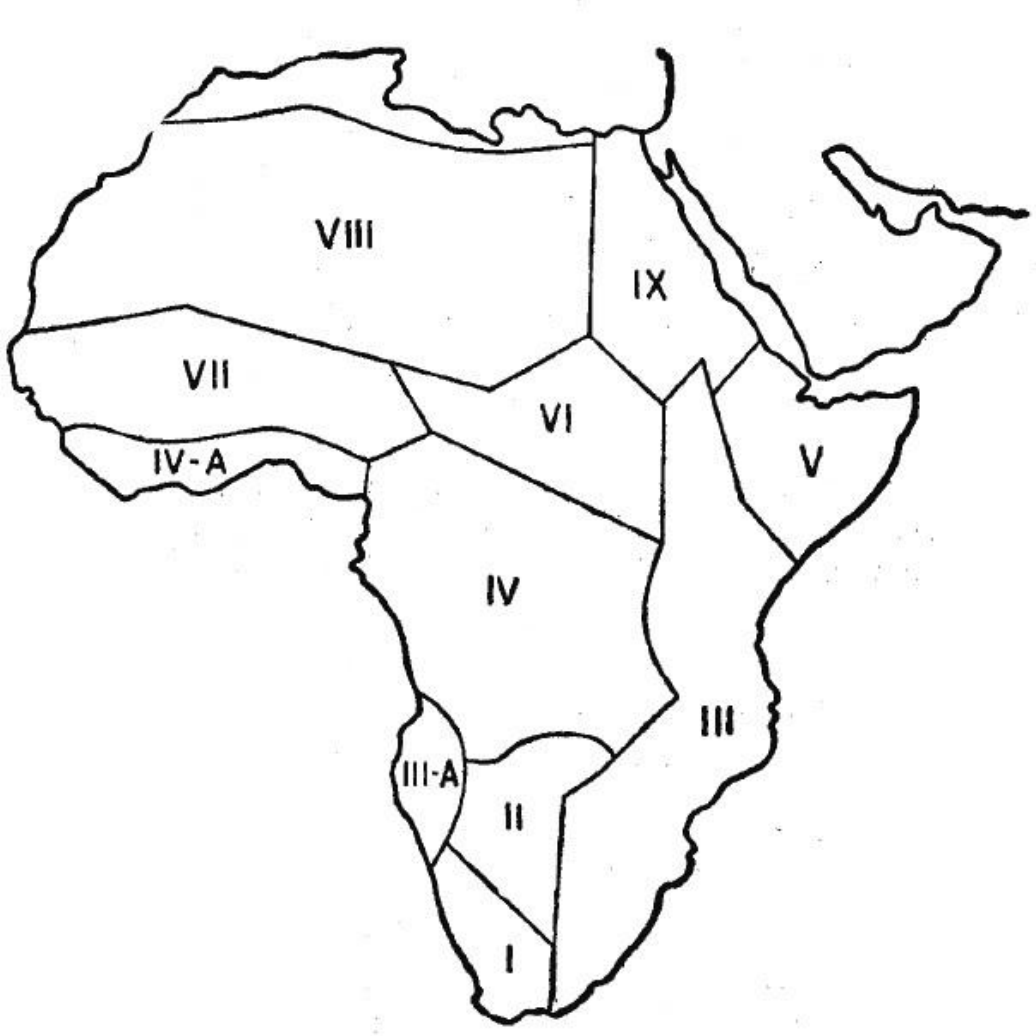
O comportamento humano é um precipitado psico-social, é a resultante da personalidade integrada na sua área cultural, sofrendo a influência do seu foco de cultura, "penetrada" (a expressão é de Frobenius) pela "alma" da cultura. A antropologia cultural tem que ser completada pela psicologia social, numa convergência metodológica que tenho acenado em vários trabalhos. Mostrando em outro lugar as concepções psicanalíticas da cultura, a posição ortodoxa de Freud, com relação à hipótese de Édipo em antropologia, a concepção da escola de Zurique, as restrições mais recentes de Malinowski, concluí que "não há antagonismo fundamental, entre culturalistas e psicanalistas"[4]. Acrescento agora: não há

antagonismo entre culturalistas e psicólogos sociais. Os métodos se completam. O ponto de vista cultural corrige o critério evolucionista linear, mas não despreza o estudo da evolução psicológica do indivíduo dentro das suas culturas [5]. Sapir mostra a articulação do indivíduo com o seu grupo de cultura. Ao resultado configurado de tais articulações, chama Sapir *"the individual sub-culture"* [6]. Segundo Opler [7] a correlação entre a *"individual sub-culture"* e a *"total culture"* deve ser aproximada da correlação entre o *Ego* e o *Ego-ideal* da concepção freudiana.

Já tive ocasião, em mais de um trabalho, de aplicar ao estudo do primitivo esse critério, procurando apagar as distâncias que separam os sociólogos e culturalistas dos psicólogos sociais, na análise, por exemplo, das teses de Lévy-Bruhl [8].

O estudo do "foco cultural" é, pois, objeto comum da antropologia cultural e da psicologia social.

Examinemos agora as características das nove áreas e das sub-áreas em que Herskovits divide hipoteticamente as populações africanas no mapa do Continente Negro:



Áreas de culturas africanas (de Herskovits.)

I - *Hotentote;* II - *Bosquímana;* III - *Área oriental do gado;* IIIA - *Sub-área ocidental;* IV - *Área do Congo;* IVA - S*ub-área da Costa da Guiné: V Ponta oriental;* VI - *Sudão oriental;* VII - *Sudão ocidental,;* VIII - *Área do deserto;* IX - *Área do Egito*[9].

A primeira área é a *Hotentote.* Muito semelhante à área bosquímana, com que alguns autores a confundem, mesmo. Já vimos, aliás, que são idênticas as origens raciais de *Bosquímanos* e *Hotentotes.* Embora as suas culturas - as mais primitivas da África - tenham origens comuns, contudo há elementos diferenciais que autorizam os seus estudos separados. Os Hotentotes são povos gregários. O gado desempenha grande papel em sua vida social; neste ponto, os Hotentotes se aproximam dos Bantus, seus vizinhos a leste, que possuem gado, mas, praticam igualmente a agricultura. É importante a posição da mulher em relação ao gado, o que não se dá na área oriental. Outros aspectos diferenciam a cultura hotentote da de seus vizinhos: por exemplo, cabanas mais bem construídas do que as dos Bosquímanos e menos do que as da África Oriental. A propriedade é privada e transmitida de pais a filhos. A organização social dos Hotentotes é mais adiantada do que a dos Bosquímanos. Cada tribo é composta de um certo número de *sibs* [10] patrilineares: cada pessoa descende da linha masculina, e cada *sib* toma o nome do primeiro antepassado conhecido. Culto da lua. Crenças em espíritos, práticas de magia e adivinhação. Linguisticamente, estão ligados aos Bosquímanos: a língua é caracterizada, como já assinalei, pelo emprego do *click,* o que diferencia estes povos do resto da África.

Os *Bosquímanos* constituem a segunda área, eles se assinalam por esta característica interessante: a extrema pobreza de sua cultura material em contraste com uma florescência digna de nota, da arte e do *folk-lore.* São consideradas as populações mais atrasadas da África. Não conhecem a agricultura, nem o pastoreio; o cão é o único animal domesticado que possuem. Povos caçadores, usam o arco e a flecha. Danças e jogos cerimoniais de caça. Não tem lar fixo; habitam as selvas (de onde o nome de "homem da selva"), grutas, abrigos naturais que encontram. As vestes são rudimentares. Não há organização social em *sibs;* a família é o único agrupamento natural, sendo as cerimônias núpcias restringidas ao mínimo. Há um sistema de crenças em corpos celestes e seres sobrenaturais. As práticas mágicas são semelhantes às dos Hotentotes. As pinturas rupestres dos Bosquímanos são famosas. Dança e música tem também um caráter inconfundível. O rico *folk-lore* bosquímano é bem conhecido através das coletâneas de Callaway, Jacottet, Bleeck, etc., e é por ele que os bosquímanos chegaram a influenciar os bantus, seus vizinhos.

A terceira área, a *área do gado da África Oriental,* compreende duas ou três regiões. É o "complexo" [11] do gado que lhe caracteriza o foco de

cultura. Objetar-se-á que o gado é também encontrado em outras partes do Continente. Mas aqui a sua importância ressalta em primeiro plano. É o gado que assegura ao homem da área oriental a sua posição e o seu prestígio. O gado não é utilizado apenas, agora, como besta de carga, ou como provendo à alimentação das populações. O seu interesse é maior: é parte obrigatória em todas as cerimônias sociais; intervém nas cerimônias religiosas e mágicas, principalmente nos "ritos de passagem" (nascimento, puberdade, casamento, morte) para empregar uma expressão de Van Gennep. E o interessante é que o complexo do gado se superpôs a uma civilização agrícola subjacente, de importância histórica anterior à presença do gado.

Na realidade, a vida econômica destes povos é assegurada pela agricultura. O gado tem um prestígio que podemos chamar "mágico". Assim, só é comido nas oferendas cerimoniais (embora não possamos falar propriamente em sacrifícios totêmicos). As mulheres não podem tomar conta do gado, tabu para elas; a sua tarefa é essencialmente agrícola. O complexo do gado desses povos bantus chegou a influenciar certos hábitos sociais e festas populares, no Brasil, trazidos pelos negros escravos procedentes dessa área cultural, como examinaremos oportunamente.

Na área oriental do gado, há já especializações econômicas, asseguradas pelos trabalhos de ferro. A ordem econômica é bem complexa: há propriedade privada, com herança de terras. As vilas e aldeias, aí já existentes, se dispõem em torno dos *kraals* de gado. As casas são redondas, às vezes retangulares, bem construídas, de palha e barro. A vida política é mais bem organizada do que a das áreas procedentes, aproximando-se da das áreas culturais do resto da África. O "complexo do gado" ainda intervém nesta organização. A importância dos chefes está em relação com o número de cabeças de gado que possuem. *Sibs* patrilineares, encontrando-se, porém, na zona central, *sibs m*atrilineares. Poligamia: o número de mulheres que o homem possui está também em relação com a riqueza em gado. A religião consiste no culto dos antepassados deificados e na adoração de *nature-gods.* Religiões e cultos estão intimamente associados a práticas mágicas. As línguas faladas pertencem a dois grupos: dialetos bantus nas porções do sul e do centro, e línguas nilóticas ao norte.

Uma subdivisão ocidental desta área (III-A) incluí algumas tribos bantus como os *Ovaherero, Ovaimbo* e *Ovimbundu.* A cultura destas tribos difere sensivelmente das culturas da área do Congo, a nordeste, e dos Bosquímanos e Hotentotes, ao sul e sudeste, entre as quais está encravada. Não obstante a sua separação geográfica, estas culturas estão ligadas ao "complexo do gado" da área oriental, com todas as instituições sociais, políticas, econômicas, religiosas... deste grupo de cultura.

A área do Congo *e* a *sub-área do golfo da Guiné* (IV, IV-A) devem merecer uma atenção especial, tal a importância do seu estudo para a

compreensão dos problemas das culturas negras no Novo Mundo. A área do Congo, propriamente dita, compreende toda a vasta bacia do rio Congo, habitada pelos povos de língua bantu. Alguns autores chamam-na de área *Hylaeana.* As culturas da bacia do Congo distinguem-se das culturas da área oriental pela ausência do gado. É a agricultura a base da vida econômica destes povos. Vivem em aldeias compostas de casas retangulares, construídas com paredes de barro e cobertura de palha. Usam vestuários tecidos de fibras de certas árvores. A cerâmica atingiu um grau elevado, de aperfeiçoamento, bem como os artefatos de ferro. Fabricam utensílios domésticos, armas de caça e pesca e os objetos que os colecionadores conhecem como caracterizando a "arte africana": esculturas de barro e madeira, máscaras, objetos decorativos de uso diário, desenhos geométricos, até no próprio corpo, tatuagens... Constroem também tambores de troncos ocos de árvores, que usam nas suas cerimônias religiosas, e em todos os atos da sua vida social. É lá que missionários e viajantes descreveram a "linguagem do tambor" *(drum-language)* usada na transmissão de mensagens à distância: o primitivo telégrafo. Veremos depois como os negros da área do Congo transportaram para o Novo Mundo a sua cultura material, sobrevivente até hoje.

A sua organização social e política é bem complexa. A corte de reis possui um cerimonialismo que evoca as pompas européias. Socialmente, há *sibs* totêmicos e organização matrilinear. Grande complexidade na vida religiosa. *Zambi,* o grande deus na região costal, toma vários nomes conforme as regiões [12]. Culto dos antepassados, práticas mágicas semelhantes às da área oriental. Examinaremos, no lugar oportuno, a sobrevivência da cultura espiritual da área do Congo entre os negros do Novo Mundo e especialmente do Brasil, onde a influência dos negros bantus foi enorme.

A *sub-área da Guiné* (IV-A) te uma importância tão considerável que alguns pesquisadores a estudam separadamente da área do Congo [13]. Dela fez Frobenius, como vimos, o *habitat* da sua "cultura atlântica". Foi esta região que forneceu o maior número de escravos para o Novo Mundo [14]. E as suas culturas são consideradas as mais típicas dentre as culturas africanas, da mesma forma que, para a antropologia física, os seus representantes humanos são os tipos mais puros da raça negra.

Muitos traços culturais diferenciam esta sub-área da área do Congo. As línguas faladas pertencem ao grupo sudanês e não bantu. A densidade da população é muito grande e daí a complexidade da vida social, política e econômica destes povos. Há trocas econômicas, com uso de moedas rudimentares (p. ex. os *cawris* dos *Yorubas).* A sua cultura material já é bem adiantada. São famosos os bronzes do Benin, os cobres do Daomei, os tecidos dos Ashantis, as esculturas de madeira da Costa do Marfim, do

Daomei e da Nigéria. A cerâmica e os trabalhos em ferro são também muito aperfeiçoados.

A história social e política dos povos da sub-área ocidental é desenvolvida e agitada. Lá existiram grandes reinados ou monarquias famosas - do Benin, do Daomei, do Ashanti... Possuem organização social em *sibs* totêmicos, semelhantes aos da área oriental e do Congo, porém com um culto ancestral mais altamente desenvolvido, e uma estabilidade e coesão maiores nos grupos.

As religiões e cultos da área do golfo da Guiné atingem a uma alta complexidade. O seu campo mitológico tem uma riqueza de motivos, que assombrou pesquisadores como Frobenius. As religiões e cultos dos *Yoruba,* dos *Ewe,* dos *Ashanti...* tem sido estudados por vários pesquisadores [15] e examinadas as suas influências entre os Negros do Novo Mundo. No Brasil, este estudo tem sido realizado pela Escola de Nina Rodrigues. Através da mitologia y*oruba,* por exemplo, vamos mergulhar em velhas concepções mediterrâneas, da mitologia greco-romana, e sistema míticos egípcios e assírio-babilônicos, como demonstrou Frobenius.

A organização religiosa destes povos acompanha a sua organização política, com o seu sistema bem conhecido de divindades (*orixás,* entre os *Yoruba, vodu,* no Dahomei, etc.), sacerdotes, iniciados *(filhos de santo...*) etc. As práticas mágicas e divinatórias são generalizadas. Rico *folk-lore,* com uma tradição oral das mais curiosas. Parece que foram os negros da Costa da Guiné os únicos "verdadeiros negros" que conheciam uma escrita rudimentar, como o sistema silábico dos *Vai*, encontrado na Libéria e na Serra Leoa.

A sub-área da Costa da Guiné, portanto, pequena em extensão geográfica, é da mais alta importância cultural. Aí existem as culturas negras (negras pura?) mais adiantadas da África (cultura atlântica de Frobenius). Culturas que pouca coisa ficam a dever às velhas civilizações da antiguidade. Mitologia que é uma concepção do mundo, que se emparelha a velhos motivos cosmogônicos. E, acima de tudo, a sub-área do golfo da Guiné tem para nós uma importância decisiva: é que de lá vieram para o Novo Mundo os mais típicos contingentes negros importados com o tráfico de escravos.

As restantes áreas africanas caracterizam-se pela influência maior ou menor das culturas maometana e européia, em contato com os grupos originários africanos.

A quinta área de Herskovits é a do *"Horn"* Oriental. São povos de origem hamítica, que tem afinidades culturais e linguísticas com os Hotentotes: estruturas gramaticais equivalentes, uso de peles nos vestuários, tabu feminino do gado, elementos de organização social. A aproximação com a área oriental também se revela em alguns elementos culturais. Contudo, os Gallas se diferenciam destas outras áreas por uma

cultura “marginal” característica, oriunda do contato com o Islã. Entre os animais domesticados, há primazia do cavalo e do camelo. Organização social patrilinear - outra influência do Islã.

O *Sudão Oriental* (área VI), que compreende uma parte do sudeste saariano, é constituído de um povo nômade, que adaptou sua cultura às exigências da vida no deserto. A influência muçulmana é notória. “Complexo” do camelo: é este, de fato, o animal mais importante, assegurando as migrações frequentes desses povos. Organização social patrilinear. O chefe político das tribos é o *sheik*, que decide todos os atos da sua vida social. As vestes são de pano, como também as tendas, fáceis de desmontar e de transportar. Religião maometana com traços fetichistas.

A *área do Sudão Ocidental* (VII), que deve ser estudada em separado da sub-área ocidental (IV-A), tem uma grande importância para nós, pois foi daí que recebemos o grande contingente da cultura “malê”. É uma área de cultura “marginal” que se assinala pelas lutas seculares entre a civilização maometana e as culturas aborígenes. Em muitos pontos, prevaleceu o islamismo, sufocando os padrões culturais originais, o que dá a esses povos um aspecto completamente diverso do dos outros povos negros. Quando se fala em civilizações negro-africanas, é sempre para essa área do Sudão Ocidental que se voltam as atenções de etnólogos e arqueólogos. Foi em pleno coração de Sudão, de fato, que se levantaram reinos e impérios famosos, que sofreram a influência bérbere-maometana, desde o século IV até meados do século XIX: o reino de *Songoi,* o de *Lemtouna,* o dos *Mandingas* ou *Mali,* o império de *Ghana,* o reino dos *Solinkes,* e, mais perto de nós, as hegemonias dos *Bambara,* dos *Haussás,* dos *Fulbes*, etc.

Esses reinados tiveram história agitada que imprimiu às suas populações traços agressivos bem caracterizados, comportamento psico-social este que chegou até o Novo Mundo, como provaremos quando estudarmos a influência negro-muçulmana no Brasil. São povos agricultores e pastores, com traços evidentes de civilização maometana: religião, ruínas dos monumentos de arquitetura em cidades como *Zaria, Kano, Tumbuctu,* etc. Trabalhos em madeira e em ferro; cerâmica; tecelagem; decoração das casas; baixos relevos e “arabescos”. A religião desses povos é uma curiosa mistura do islamismo com as religiões naturais. Práticas de magia e adivinhação (no Brasil conhecidas sob o nome de *mandingas;* por translação semântica do termo).

Quando às restantes áreas, a *do Deserto* e a *Egípcia* (VIII e IX), são culturas de dupla influência “marginal” - européia e maometana. O seu estudo mereceria um desenvolvimento especial, no esmiuçar de todas as influências que as culturas européia e hamito-semitas exerceram entre os povos habitantes destas e das outras áreas africanas. Estas investigações se orientariam assim em três direções: para a civilização européia, para a

civilização maometana e para a civilização egípcia e suas sobrevivências entre certos povos africanos. Foi o mérito de Frobenius ter assinalado estas últimas categorias de culturas marginais: culturas *kabillas,* influências egípcias e fenícias etc.

Chegamos agora a uma conclusão geral com respeito à psicologia social dos povos da África. Não existe o homem africano, o *Homo Afer,* no sentido da velha etnografia. Os vários padrões de cultura examinados vão definir outros tantos tipos psicológicos dos habitantes da África.

Não existe ali apenas o habitante da silva equatorial, o "selvagem" antropófago, adorador de fetiches e vivendo na promiscuidade da horda primitiva. Esta concepção "branco-européia" deve desaparecer. Na África, existem representantes de diversíssimos padrões de cultura. Lá vivem não só os sobreviventes de velhas civilizações, como contingentes misteriosos, cujas origens ainda não foram definitivamente esmiuçadas. Por isso, não sabemos se os "primitivos" lá existentes, são indivíduos colocados nos inícios da evolução cultural, ou se seriam elementos regredidos de civilizações desaparecidas.

Do ponto de vista econômico, como do religioso, do estético, do social, etc., a África é um mosaico de elementos culturais que se misturaram em combinações imprevistas.

Quais as origens dessa cultura; atlântica que tanto deslumbrou Frobenius? E não foram pesquisadores, como o Padre Schmidt, descobrir um monoteísmo primordial (*Urmonotheismus)* em grupos humanos, como os Pigmeus, que eram considerados os mais atrasados da civilização africana?

Não está nos propósitos deste livro a aventura em caminhos tão cheios de imprevistos. Os africanistas ainda estão longe de dizer á última palavra sobre o continente, que continua misterioso. As descobertas geográficas de um Mungo Park ou de um Livingstone estão se sucedendo as expedições *verticais* para a sondagem espiritual da África.

Uma conclusão, porém, queremos extrair, das pesquisas que atrás deixamos relatadas em resumo: é que à idéia do homem africano, "selvagem", contrapomos esta outra, de que devemos distinguir tantos tipos africanos e tantos padrões de cultura, como se tem feito com relação ao homem da cultura ocidental. E isso - havemos de ver no transcorrer deste livro - é de uma importância transcendente para o estudo não da "cultura negra", mas das "culturas negras" no Novo Mundo.

1 - Melville J. Herskovits, A preliminary concideration of the culture areas of Africa, The American Anthropologist, XXVI.

2 - Id., Social History of the Negro, A Handbook of Social Psychology, Clark University, 1935, pág. 214.

3 - Herskovits, op. cit., pág. 215;

4 - Arthur Ramos, O Folk-lore Negro do Brasil, Rio, 1935, pág. 30; - Id., Intr. à Psicologia Social, cit., pág. 273.
5 - Para as relações entre a antropologia cultural e a psicologia social: Arthur Ramos, Intr. à Psicol. Social, págs. 256 e segs. (bibliografia à pág. 273). - Vide o recente livro de Ellis Freeman, Social Psychology, New York, 1936, que o autor e editores (Holt Co.) tiveram a gentileza de me enviar. Nesta obra, a psicologia social é considerada uma psicologia da cultura, inteiramente dentro da orientação que dei, antes de conhecer este trabalho, à terceira parte, "As estruturas psico-sociais" da Intr. à Psicologia Social. - "Especially pertinent - escreveu-me Kimball Young comentando este último livro - is your discussion of the relations of social psychology and cultural anthropology..."
6 - E. Sapír, Cultural Anthropology and Psychiatry, Journal of Abnormal and Social Psychology, 1932, nº 3; - Id., The Emergence of the concept of personality in a Study of Culture, Journal of Social Psychol., 1934.
7 - M. E. Opler, The Psychoanalytic Treatment of Culture, The PsA. Review, 1935, nº 2, pág. 157.
8 - Vide Arthur Ramos, op. cit., págs. 280 e segs. – Sobre a crítica dos durkheimianos e dos culturalistas a Lévy-Bruhl, vide nota à pág. 282. - Vide também Apêndice à 2ª ed. de O Negro Brasileiro, págs. 413 e segs.
9 - Herskovits, loc. cit., págs. 215 e segs.
10 - Os escritores de língua inglesa estão generalizando o emprego desta expressão, ao invés de "clan" que veio da escola francesa, e mais comumente empregada até agora. - Vide Arthur Ramos, A organização dual entre os índios Brasileiros, Rio, 1945, págs. 4 e segs.
11 - O termo "complexo" não deve ser tomado aqui no sentido psicanalítico, e sim no sentido antropológico de "foco" cultural.
12 - Vide P. P. Schbeste, Die religiosen Anscharungen Südafrikas, Anthropos, t. XVIII-XIX, 1923-24, pág. 114. - Entre os africanos austrais, e alguns sub-equatoriais, o missionário P. Ch. Sacleux organizou uma lista ainda incompleta, dos: "nomes indígenas de Deus" (Cf. R. P. M. Briault, Polytheisme et fétichisme, ed. Bloud et Gay, 1928, pág. 86):

Nyambé - no país dos Ba-Rotsé. Zambeze.
Nzambi ou Njambi - no país dos Ba-Vili. Loango.
A-Nyambiè - no país dos Pongés. Gabão.
Nzame - no país dos Pahouins. (ibid.)
Mu-umba - no país dos Swahilis. Zanguebar.
Umbumbi - no país dos Shonas. Mashonaland.
Muvangi - no país dos Adoumas. Alto-Ogoué.
Owangi - no país dos Ndumas. (ibid.).
Kalunga - no país dos Kivanijamas. Angola meridional.
Karunga - no país dos Hereros. Sul de Counène.
Katônda - no país dos Gandas. Uganda.
Mwinyézi (outra forma) - no país dos Swahilis. Zanguebar.
Leza - no país dos Balubas. Sudeste do Congo Belga.
Lezi - no país dos Nyandjyas. Niassaland.
Redza - no país das línguas Mbundu. Angola.
Nengolo ou Nkwangolo - no país dos Batékés. Leopoldville.
Nija 'mpamou zentzé - no país dos Teté. Zambeze.
Mukulo Nzambi - no país dos Lunda. Angola.
Molimo - no país dos Matebeleland.

Mungu, em uma quarentena de idiomas da Costa Oriental, desde Vitória Nyanza até o centro de Moçambique.

Acrescenta Briault que há raízes comuns nessas palavras, que ele divide em grupos: os que têm a raiz bantu mba, que significa fazer, arranjar, modelar; outras raízes, como vanga, lunga, tonda, que querem sempre dizer fabricar (Deus é o grande artífice, para estes povos); raiz eza, autoridade (Deus, símbolo de poder); ima, vida; mungu, céu, lugar lá de cima (op. cit., pág. 87).

13 - Por esse motivo, não compreendo porque Gilberto Freyre, fazendo uma "adaptação" do mapa de Herskovits, suprime a sub-área do golfo da Guiné (Casa Grande e Senzala, 1.ª ed., pág. 307; 2.ª ed., pág. 201) , nem a mencionando sequer quando faz a descrição sumária das áreas de cultura da África (op., cit., 2.ª ed., pág. 222). Que fizesse isso, por necessidade de síntese, com outras áreas de menor importância para o estudo do Negro no Novo Mundo, explica-se. Mas não com a sub-área ocidental do golfo da Guiné, que forneceu as culturas mais características ao Novo Mundo, com o tráfico de escravos, como demonstraremos neste trabalho (Vide a esse respeito: M. J. Herskovits, The significance of West Africa for Negro research, The Journal of Negro History, vol. XXI, 1936, págs. 15 e segs.). Quando o autor de Casa Grande e Senzala se refere aos reinos ou monarquias do Dahomei, Ashanti, Yoruba ... inclui-os inadvertidamente na área do Sudão Ocidental (pág. 222), em lugar de fazê-lo na sub-área ocidental do golfo da Guiné, seu habitat exato.

14 - Vide M. j. Herskovits, loc. cit. e Id., On the provenience of New World Negroes, Social Forces, XII, 1933, págs. 247 e segs.

15 - A bibliografia será desenvolvida nos vários capítulos deste livro. Basta destacar no momento os trabalhos de A. B. Ellis sobre os povos de língua Yoruba, Ewe, Tshi e Ga; os de Le Herissé, de Herskovits, sobre o Daomei; os de Samuel Johnson, Farrow, etc., sobre os Yoruba; os de Rattray sobre os Ashanti, etc.

SEGUNDA PARTE

AS CULTURAS·NEGRAS NA AMÉRICA DO NORTE

CAPITULO IV

O NEGRO NO NOVO MUNDO

Os Negros africanos vieram ao Novo Mundo com o tráfico de escravos. A história da escravidão é uma longa história que será contada, com todos os possíveis pormenores, num livro que se seguirá a este. Assinalemos para o momento, os dados principais [1].

O tráfico de escravos já se processava na Europa, principalmente depois das lutas seculares de religião, entre Mouros e Sarracenos, de um lado, e os cristãos do outro. Por volta de 1442, um explorador português, Antônio Gonçalves capturava Mouros no Rio d'Ouro, mas foi obrigado a fazê-los voltar ao seu país natal o que ele fez mediante uma recompensa não em ouro, mas num certo número de "Mouros Negros" [2].

Foi o início do comércio de escravos em Portugal e na Espanha. Um historiador das descobertas marítimas da Espanha, Navarette, reivindicou mesmo para esta nação, a prioridade sobre Portugal, de haver realizado a importação de Negros na Europa. Os mercadores de Sevilha compravam ouro em pó e escravos na Costa Ocidental da África. E Sevilha tornou-se um grande empório de comércio de escravos; de fato, veremos mais adiante que muitos costumes negros de Cuba, os "cabildos", por exemplo, já existiam em Sevilha, muito antes portanto, do tráfico de escravos para a América.

Os Portugueses, por seu lado, estabeleciam-se na Costa do Ouro, onde construíram um forte, e aí iniciaram um tráfico que se estendeu depois por toda a Costa Ocidental africana.

Os primeiros escravos foram introduzidos no Novo Mundo, em 1502, em virtude de um Édito Real que permitiu transportar da Espanha à Espaniola (depois ilha de S. Domingos, que contem Haiti), negros escravos dos cristãos [3].

Os negros foram empregados nas minas da Espaniola. E havendo o Padre Bartolomeu Las Casas observado os "bons resultados" obtidos com a escravidão africana, e apiedando-se da sorte dos índios que não resistiam ao trabalho dos campos, "tinha imaginado um meio engenhoso para salvar a vida de seus catecúmenos e ao mesmo tempo salvar a alma dos outros" [4]; incitou a coroa espanhola a autorizar o tráfico dos negros. O rei Ferdinando encheu-se de escrúpulos. E poucos escravos foram introduzidos nas Antilhas até 1517, quando o rei Carlos V concedeu a um nobre flamengo o monopólio para importar anualmente 4.000 negros africanos para a Espaniola, Cuba, Jamaica e Porto Rico.

Pouco depois, a Inglaterra seguia o exemplo da Espanha. E é uma acusação que pesará sobre a rainha Elisabeth de ter participado das vantagens concedidas a Sir John Hawkins, o primeiro traficante negreiro inglês. Sociedades de tráfico foram organizadas na Inglaterra, das quais participaram mesmo os reis Carlos II e Jacques II. O comércio de Hawkins era feito especialmente com as Antilhas.

Não foi, assim, a Inglaterra que inaugurou o tráfico de escravos na sua colônia americana. Os primeiros negros recebidos pela Virgínia em 1619 ou 1620 foram trazidos por um navio holandês, que fazia o tráfico nestas paragens [5]. Até 1808, quando o comércio de escravos foi proibido Pela Constituição americana, foi grande o número de negros introduzidos na América do Norte, distribuídos para os trabalhos do campo e para o serviço doméstico em toda a zona do vale do Mississipi.

Nas outras partes do Novo Mundo, várias companhias portuguesas, espanholas, francesas, inglesas, holandesas, inundaram de escravos os vários portos das índias Ocidentais, da *Tierra Firme* (Venezuela e Colômbia), das Guianas, do Brasil... de onde foram redistribuídos para as plantações de açúcar, de café, de algodão, de fumo e para os trabalhos citadinos.

No Brasil, Negros escravos foram introduzidos logo depois da descoberta. Mas só mais tarde eram organizadas as companhias regulares que abasteciam os portos da Bahia, do Rio, do Recife... de Negros escravos. Estudaremos, com detalhes, a história do tráfico no Brasil, em outro lugar.

Não se sabe exatamente o número de Negros escravos introduzidos no Novo Mundo. Os cálculos para o número de escravos introduzidos nos EUA dão uma estimativa de trezentos mil Negros para as colônias inglesas, até o ano de 1776, segundo Bancroft. Este número não parece corresponder à realidade, porque Tucker estima em quinhentos mil o número de escravos negros até a época da revolução americana [6].

O número total de escravos chegados ao Novo Mundo é imenso. A "Enciclopédia Católica" avalia em 12.000.000 os escravos vindos da África para as terras do Novo Continente. Helps estima que, de 1517 a 1807, não menos de cinco a seis milhões de escravos africanos foram importados para a América.

Os cálculos de Morel [7] estabelecem os seguintes números para o período 1666-1800:

1666-1776 - Escravos importados só pelos ingleses para as colônias inglesa, francesa e espanhola – três milhões (um quarto de milhão morreu em viagem);

1680-1786 - Escravos importados para as colônias ingleses da América - 2.130.000, só Jamaica absorvendo 610.000;

1716-1756 - Uma média de 70.000 escravos *per annum* importados para as colônias americanas, ou um total de 3.500.000;

1752-1762 - Só Jamaica importou 71.115 escravos;

1759-1762 - Só Guadelupe importou 40.000 escravos:

1776-1800 - Uma média de 74.000 escravos *per annum* foram importados para as colônias Americanas, ou um total de 1.850.000 (média anual: pelos Ingleses, 38.000; Portugueses, 10.000; Holandeses, 4.000; Franceses, 20.000; Dinamarqueses, 2.000).

Os cálculos variam de autor para autor, mas é inegável que o número de escravos introduzidos no Novo Mundo se conta por milhões. Os escravos aqui chegados eram distribuídos aos seus destinos nas várias cidades do litoral, onde havia entrepostos ou mercados de escravos. Os portos das Antilhas, das Guianas, especialmente Georgetown e Paramaribo, da Venezuela, do Brasil, especialmente Rio, Bahia e Recife, da América do Norte, em Charleston, eram empórios de vendas de escravos para os trabalhos do campo ou da cidade [8].

A procedência desta grande massa de escravos é ainda objeto de estudos. Parece que os Negros escravos tinham provindo de todas as regiões africanas, não só da Costa Ocidental como da Oriental e Madagascar, não excluindo a África do Norte. Não há documentos exatos sobre os focos de captura de escravos na África. O tráfico inglês parece ter escolhido a Serra Leoa como foco principal de procedência dos escravos. Mas escravos vieram também de todas as partes da Costa Ocidental, do Alto Níger, da região dos Desertos saarianos, do Senegal, do Lago Chad, do Sudoeste Africano, do Delta do Zambeze, da Costa do Sudeste [9].

Vários autores discutiram as origens tribais dos escravos. O missionário alemão Ollendorp [10] achou que os escravos vindos para o Novo Mundo pertenciam a tribos que se estendiam do rio Gâmbia às bacias do Níger. Os nomes tribais dos escravos da Jamaica foram investigados por Bryan Edwards, um historiador clássico das Índias Ocidentais. Ele achou que estes escravos provinham dos *Kromantyns* (da Costa do Ouro), dos *Pawpaw* (Popo), dos *Ebo* (da baía do Benin) do Congo, de Angola...

Muitos outros documentos, franceses, ingleses, holandeses, espanhóis, portugueses... referem-se aos pontos de origem africana do tráfico [11].

Os documentos da escravidão, apresentam-se, porém, falhos por várias razões: os Negros eram capturados em qualquer região, mesmo no profundo interior, sem descriminação de procedência e embarcados em portos da costa, que reuniam assim escravos de várias tribos e de várias regiões muito diferentes às vezes; os nomes que traziam eram quase sempre destes portos de procedência, comportando, portanto, uma informação falsa; muitos dos documentos alfandegários, e “asientos” dos senhores desapareceram ou foram destruídos, como aconteceu no Brasil. Tudo isso

originava uma vasta confusão sobre a exata procedência dos povos negros importados ao Novo Mundo.

Um critério inverso foi, então, utilizado pelos cientistas que se dedicaram ao problema do Negro no Novo Mundo: o estudo das suas características culturais e o seu cotejo com os padrões de cultura no *habitat* de origem. Foi este o critério utilizado pelo prof. Nina Rodrigues no Brasil e, depois dele, pelos demais investigadores, nas outras partes do Novo Mundo. O estudo das formas culturais - religiões, *folk-lore,* organização social, cultura material dos negros no Novo Mundo autoriza assim o seu paralelo com os focos originais de cultura, para podermos concluir a que tipos africanos se filiam.

Com o estudo das *sobrevivências* religiosas, folk-lóricas, artísticas, dos africanos no Brasil, Nina Rodrigues, já no seu tempo, havia concluído pela predominância da cultura *yoruba,* entre nós, a que e seguiram as culturas gêge *(ewe),* e outras do Sudão ocidental; os trabalhos dos pesquisadores que se lhe seguiram, acentuaram o reconhecimento desses padrões culturais, a que se acrescenta o valioso contingente da cultura bantu. Na 5ª parte deste livro estudaremos a sobrevivência das culturas africanas no Brasil.

Fernando Ortiz, em Cuba, Price-Mars e outros investigadores, no Haiti, Herskovits nas Guianas e na América do Norte... mostraram os padrões respectivos de culturas africanas sobreviventes nestes pontos.

E foi o estudo dos africanismos no Novo Mundo - religiões, línguas, *folk-lore,* etc. - que autorizou o reconhecimento dos padrões de cultura aqui introduzidos. Foi a zona da África Ocidental, principalmente a área do golfo da Guiné, de onde proveio o grosso dos negros escravos, com o tráfico, a julgar-se pelas culturas sobreviventes [12]. Verificou-se pertencerem estas culturas aos povos da Costa dos Escravos (Nigéria e Dahomei), Costa do Ouro (Fanti-Ashanti). Em proporção menor, vieram as culturas do Congo e do Sudão maometano (Senegal).

Os Negros escravos, como representantes destas culturas não se distribuíram uniformemente no Novo Mundo. A área que eles povoaram foi uma camada litorânea, que vem do litoral sul da América do Norte, estendendo-se às Índias Ocidentais, ao litoral da *Tierra-Firme* (Venezuela e Colômbia), e das Guianas, aí se interrompendo para continuar nas costas brasileiras, do Maranhão ao Rio de Janeiro; Destes pontos iniciais de entradas, assinalados pelos mercados de escravos, os Negros se estenderam pelo interior, distribuídos pelos campos de algodão, de cana de açúcar, de cacau, de café, pelos trabalhos de mineração...

E assim vemos que a área negra do Novo Mundo cobre inicialmente grande parte do vale do Mississipi, quase todas as Antilhas, as Guianas, principalmente a Holandesa, o litoral brasileiro, nos pontos originários citados de onde foram redistribuídos para toda a zona açucareira do

Nordeste (Paraíba, Pernambuco, Alagoas...), a zona do recôncavo baiano a zona do açúcar e do café, no Estado do Rio e S. Paulo, a zona da mineração em Minas Gerais...

FIG. 4
Zona de influência negra no Novo Mundo
(esquema do Autor).

Quase toda a zona central e ocidental do Novo Mundo ficou imune ao povoamento negro. Os poucos escravos aí introduzidos se aclimataram

mal e foram rapidamente absorvidos pelas populações indígenas *(zambos* do México, e da Venezuela...), ficando relegados a uns poucos no litoral.

A estimativa da população atual dos Negros em Toda a América, é, a avaliar-se pelo cálculo do último número do *Negro Year Book* [13]:

PROPORÇÃO DA POPULAÇÃO NEGRA NO NOVO MUNDO

	População Total	População Negra	Percentagem Negra da pop. total
Canadá e *New* Foundland	10.265.000	26.000	0.3
Estados Unidos	122.775.064	11.195.550	9.1
América Central	6.700.000	670.000	10.0
Bermuda	30.814	18.500	60.0
Antilhas	10.850.000	7.470.828	68.8
Brasil	39.000.000	11.700.000	30.0[14]
Resto da América do Sul	40.000.000	2.400.000	6.0
Total	229.620.878	33.480.878	14.6

Transportando as suas culturas para o Novo Mundo, os Negros não as conservaram em estado puro. "Não é possível - escreve o professor Herskovits - agrupar as culturas do Negro do Novo Mundo em áreas culturais, da maneira como foram classificadas as civilizações indígenas na África" [15].

E isto por algumas razões principais. Em primeiro lugar, porque essas culturas não foram transplantadas em proporção equivalente. Não podemos dizer que vieram, com o tráfico de escravos, negros em grande quantidade de tal ou qual área. Está hoje verificado que a grande percentagem de negros escravos proveio de poucas fontes principais que se podem reduzir à área do Congo e sub-área ocidental (zona costal do golfo da Guiné). As influências de outras áreas, a não ser a do Sudão Ocidental, foram indiretas e de menor importância.

Em segundo lugar, estão as migrações secundárias dos Negros do Novo Mundo, amalgamando-os em grupo único, entrosando sudaneses com bantus, negros da Costa dos Escravos com negros de Angola, por exemplo. Na América do Norte, esse fenômeno, é muito nítido. Alguns investigadores tem verificado que uma grande massa de negros introduzidos nos campos de algodão do Mississipi proveio das Antilhas Inglesas e do Haiti, e não diretamente do Continente Negro.

Uma terceira razão reside na "aculturação", que é como veremos nas conclusões deste trabalho, o fato de duas ou mais culturas se porem em

contado, tendendo a mais adiantada a suplantar a mais atrasada. Foi esse fenômeno que já temos estudado, no Brasil, com relação às religiões e ao *folk-lore* de origem africana.

Outro motivo de não podermos descriminar culturas negras puras no Novo Mundo, foi a escravidão, que alterou, em grau acentuado, o *behavior* social do Negro no Novo Mundo. Estudaremos este fenômeno no lugar oportuno.

Acrescentaremos somente por enquanto que a contraprova de que foi a escravidão um dos fatores que condicionaram a diluição das culturas negras, unificando-as num só denominador comum, está na história dos negros da Guiana Holandesa. O Negro da Guiana Holandesa constitui o único grupo cultural, no Novo Mundo, que conservou intactos os seus padrões de culturas africanas. E a razão está em que, revoltando-se nos séculos XVII e XVIII, fugiram para as selvas (de onde o nome de *Bush Negroes),* libertando-se da escravidão. Fora do contato branco, eles conservaram até hoje, como veremos mais adiante, culturas africanas originárias.

Afora este único grupo das selvas da Guiana Holandesa, não podemos falar em áreas ou grupos culturais dos Negros no Novo Mundo. Contudo, apesar das dificuldades de delimitação, e guiando-nos pelas características das culturas sobreviventes, mais intensas e mais marcantes, podemos considerar, ampliando uma divisão de Herskovits [16] três padrões culturais do Negro no Novo Mundo:

a) Nas possessões antilhanas *inglesas,* principal mente Jamaica e Bahamas, na Guiana Inglesa, e nos primeiros tempos da Costa oriental dos EUA, principalmente nas ilhas *Gullahs* e na Virgínia, a cultura negra é originária da Costa do Ouro (cultura *Fanti-Ashanti).*

b) Nas Antilhas *francesas,* principalmente no Haiti e entre os Negros da Louisiana que foram levados do Haiti, em fins do século XVIII, a cultura negra tem uma larga parte de elementos daomeianos. Efetivamente, a religião, que é o padrão de cultura mais aparente, mostra elementos daomeianos incontestáveis (culto *vodu,* e instituições cerimoniais e mágicas que o acompanham), como ressalta dos trabalhos de Price-Mars, Dorsainvil e outros pesquisadores.

c) Uma terceira divisão refere-se às antigas possessões *espanholas* e *portuguesas,* principalmente Cuba e Brasil, onde a influência cultural *yoruba* foi notória, ao lado de elementos de outras culturas (*bantus),* intimamente amalgamadas com aquela (Fernando Ortiz, Castellanos, Nina Rodrigues, Manuel Querino, Arthur Ramos, Edison Carneiro e outros pesquisadores mais recentes).

São estes elementos culturais que procuraremos analisar nos capítulos que se seguem.

1 - Vide, para a questão do tráfico de escravos no Novo Mundo: José Antonio Saco, Historia de la Esclavitud de la raza africana en el Nuevo Mundo y en especial en los países Americo-Hispanos, 4 tomos, nova edição dirigida por Fernando Ortiz, Havana, 1938; - T. F. Buxton, The African Slave Trade, 1893; - H. C. Carey, The Slave Trade, domestic and foreign, 1853; - J. R. Spear, The American Slave Trade, 1900; - Auguste Carlier, De l'esclavage dans ses rapports avec l'Union Américaine, Paris, 1862. - Vide também o documentário do Negro Year Book, editado pelo Tuskegee Institute, etc.

2 - A. Carlier, op. cit., pág. 104.

3 - Pesquisas realizadas, contudo, pelo professor Leo Weiner, da Harvard University, tendem a provar que muito antes da primeira viagem de Colombo, Negros africanos já haveriam realizado migrações para o Continente Americano. Supõe que muitas práticas religiosas, ritos, cerimônias e palavras dos índios antilhanos sejam de origem africana. Palavras como "canoe", as designações de "batata doce" e "yam" seriam de origem africana, como também o hábito de fumar. Os africanos teriam, pois, cruzado o Atlântico, vindos da Guiné, muito antes de Colombo. Outras autoridades acreditam que Pietro Alonzo, piloto do navio Nina, da expedição de Colombo, era um Negro (Vide Negro Year Book para 1925-26, Tuskegee Institute, 1925, pág. 189).

4 - Warrington Dawson, Le Nègre aux Stats-Unis, Paris; 1912, pág. 8. - Só muito tarde o Padre Las Casas, assistindo aos sofrimentos dos negros escravos, arrependeu-se amargamente, indo fundar na Venezuela uma colônia-modelo, cedo destinada também ao fracasso. Posteriormente, Las Casas recolheu-se a um mosteiro, de onde saiu em 1527 para evangelizar na Nicarágua, na Guatemala, no Peru e no México. - Para informes mais detalhados sobre a introdução dos primeiros escravos africanos no Novo Mundo e sobre a ação do Padre Las Casas, vide J. A. Saco, op. cit., vol. I, Livro II, págs. 73-174.

5 - Admite-se que os primeiros negros chegados a Virgínia não eram escravos, mas "criados" contratados por um certo número de anos, o que acontecia também com os brancos (vide Russel, The Free Negro in Virginia,. 1619-1865; cf. Ballagh, White Servitude in Virginia, cf. Negro Year Book, 1931-1932, pág. 307).

6 - Cf. A. Carlier, op. cit., pág. 112.

7 - E. D. Morel, The Black Man's Burden; cf. Negro Year Book, 1931-1932, pág. 305 e M. J. Herskovits, Social History, etc., loc. cit., pág. 236.

8 - Vide Herskovits, loc. cit., pág., 237.

9 - Cf. Negro Year Book, cit., pág. 305.

10 - Cf. Herskovits, loc. cit., pág. 238.

11 - Para a análise destes documentos: M. J. Herskovits, On the provenience of New World Negroes, Social Forces, vol. XII, 1933, págs. 248 e segs. - Será interessante citar as regiões principais do tráfico, segundo os documentos do Centro de Nantes, (Gaston-Martin, Nantes au XVIII^{o} Siècle. L'Ère dês Negriers (1714-1774), d'après des Documents Inédits, Paris, 1931, cf. Herskovits, loc. cit., pág. 294):

> **a**. Le Sénégal, Cette côte... est interdite à la traite française par suite du privilège de la Compagnie des lndes, 'mais les Anglais ne sont point soumis à cet exclusif'...
>
> **b**. Pays de Galawar et côte de M alaguette... On y fait la traite des noirs de Sierra-Leone au Cap de Monte... La traite reprend á Junko de Sestre...
>
> **c**. Côte d'Ivoire et côte de Quaqua du cap des Palmes au cap des Trois-Pointes. - Ce sont surtout les Hollandais qui font La traite sur cette partie de la côte, grâce à l'appui que leur prête leur fort d'Axim...
>
> **d**. Côte d'Or, entre le cap des Trois-Pointes et la rivière de Volta. - C'est le véritable céntre de la traite nègrière, et là ou l'effort des nations européennes a

été le plus méthodique et le plus considérable. Sur un espace de soixante-quinze lieues on ne compte pas moins de vingt-trois forts...

e. Royaumes d'Ardra et de Juda. - Les nègres y sont nombreux, on y trouve aussi quelque peu d'or que les Portugais portent au Brésil... Les nègres sont d'une excellente qralité...

f. Royaumes de Bénin et d' Aweri, entre le Bénin et le cap Formosa. - On y trouve encare des nègres au Bénin et aux Grand et Petit Kalabar. Mais ils sont de qualité inférieure... Au-dessous de la rivière Camaron, il n'y a plus des noirs, mais on y traite encore utilement de l'ivoire, de la cire et du miel...

g. Côtes de Loango et d'Angola. - ...Les noirs y sont très nombreux, surtout à Louangue (Loango), mais leur qualité est loin de valoir celle de la Côte d'Or...

12 - Vide M. J. Herskovits, The significance of West Afrira for Negro Research, The Journal of Negro History, XXI, 1936, págs. 15 e segs. - Id., e F. S. Herskovits, A Footnote to the History of Negro Slaving, Opportunity, XI, 193, págs. 178 e segs.

13 - Negro Year Book, 1931-1932, cit., pág. 539.

14 - Este cálculo não corresponde ao do professor Roquette Pinto, que avaliou em 14 p. 100, portanto em 5.600.000, o contingente negro sobre a população total brasileira, que era de 40 milhões em 1930. O cálculo do *Negro Year Book* inclui a massa total de Negros e Pardos (Vide adiante, cap. XI).

15 - M. J. Herskovits, *Social History*, *cit.*, pág. 242.

16 - *Id.*, *ibid.*, pág. 242.

CAPÍTULO V

AS CULTURAS NEGRAS NA AMÉRICA DO NORTE

Os historiadores assinalam o ano de 1619 para a primeira entrada de Negros nos Estados Unidos [1]. Uma narrativa de Master John Rolfe dizia: *"about the last of August* (1619) *came in a Dutch man-of-Warre, that sold us twenty negars"*. Estes primeiros negros, introduzidos na Virgínia, porém, não eram propriamente escravos. Até 1661, os negros nesta região, eram considerados "criados", sendo contratados pelos plantadores, ao mesmo título que os "criados" brancos.

A transição da "servidão" para "escravatura" foi rápida. O caráter definitivo ("*servant for life"*...) do contrato converteu o servo em escravo. E isso aconteceu sucessivamente em Virgínia, Maryland, Massachusetts, Conneticut, New Jersey, Pensilvânia e New York, Carolina do Sul, Rhode Island, Carolina do Norte... [2].

O movimento do tráfico de escravos continuou até 1808 e grande foi o número de negros africanos introduzidos nos Estados Unidos. Cada uma das treze colônias inglesas da América recebeu Negros escravos para os trabalhos domésticos e para os trabalhos do campo.

A escravatura espalhou-se rapidamente pelos campos algodoeiros do Mississipi. O contingente maior de Negros escravos veio diretamente das Antilhas, em vez da África. As pesquisas de Elizabeth Donnan o comprovam [3]. Analisando os documentos dos navios de escravos que despejavam as suas cargas nos portos de *New York, New Jérsey e New England*, Elizabeth Donnan encontrou uma grande percentagem provinda diretamente das Antilhas. O tráfico entre Charleston e os mercados de escravos das Antilhas foi intenso e esse fenômeno é de grande importância para o estudo do Negro nos Estados Unidos.

Em 1776, o número de escravos introduzidos na América do Norte, era avaliado em 300.000 [4]. E até 1855, quando foi declarada a abolição da escravidão, este número cresceu.

O censo de 1790 indicava para uma população total de 3.929.214 almas, 757.208 negros. De acordo com os últimos censos a população negra atual é de aproximadamente treze milhões de negros, incluindo-se como "Negro" os "mulattoes", "quadroons" e "octoroons", conforme a maior ou menor percentagem de sangue branco [5].

A grande massa dos Negros norte-americanos se acha nos Estados do Sul. O Norte e o Oeste dos EUA contam apenas um quinto da população negra total, mesmo depois do grande movimento migratório interno na

década 1920-1930, quando os Negros procuraram os grandes centros industriais do *middle-west.* Mais de um milhão de Negros abandonaram então as fazendas do Sul e se derramaram nos grandes centros urbanos do norte, onde vivem em áreas segregadas: *Harlem* em Nova York, *Seventh Ward* em Filadélfia, *South Side* em Chicago, *Central* e *Cedar Avenue* em Cleveland, *West End* em Atlanta, partes do *Northwest* em Washington...

A maior parte da bibliografia do Negro nos EUA é de natureza mais sociológica do que antropológica. Da parte sociológica não nos ocuparemos. Enviaremos o leitor à série imensa de publicações dos já citados *Negro Year Books,* das coleções do Tuskegee Institute, das Universidades de Howard e de Fisk, de *The Associated Publishers,* Inc. de Washington, do *National Advancement of Colored People* de New York, etc., etc., com suas revistas, jornais, periódicos, livros dedicados à história e sociologia do Negro nos Estados Unidos.

Qual a procedência dos Negros na América do Norte? As pesquisas de Miss Donnan [6] dão os seguintes resultados, concernentes aos escravos introduzidos na Vir*gínia* e *na* Carolina do Sul:

ESCRAVOS IMPORTADOS **PARA A** VIRGÍNIA, 1710-1769

Fonte de origem dada como "África".....	20.564
Gâmbia (incluindo Senegal e Goré).....	3.652
"Guiné" (de fontes indicadas como Costa do Ouro, Castelo de Cabocorso, *Bande,* Ilha Bance, *e* Costa de Barlavento).....	*6.777*
Calabar (Velho Calabar, Novo Calabar, e Bonny).	9.224
Angola.....	*3.860*
Madagascar.....	1.011

Escravos trazidos diretamente da África	45.088
Escravos importados das Índias Ocidentais	7.046
Escravos de outros portos Norte Americanos	370
Total	52.504

ESCRAVOS IMPORTADOS
PARA A CAROLINA DO SUL, 1752-1808

Fonte de origem dada como "África".....	4.146
Da Gâmbia à Serra Leoa.....	12.441
Serra Leoa.....	3.906

Libéria e Costa do Marfim (isto é,
Costa do Arroz e do Grão) 3.851
"Costa da Guiné" (Costa do Ouro ao Calabar).....18.240
Angola.....11.485
Congo.....10.924
Moçambique..... 243
África Oriental..... 230

Escravos trazidos diretamente da África.....65.466
Escravos importados das Índias Ocidentais..... 2.303
Total 67.769

Vários historiadores tem procurado descriminar os *stocks* respectivos de Negros escravos introduzidos na América do Norte. Mas tropeçaram com as mesmas dificuldades com que tem lutado pesquisadores nas outras partes do Novo Mundo: documentação escassa, migrações secundárias, etc., e o fato particular do tráfico "curto-circuito" entre as Índias Ocidentais e Charleston.

Herskovits advoga, por estes motivos, o critério da distinção cultural. Mas aqui ocorre outra dificuldade. É que, na América do Norte, o trabalho intenso da aculturação quase apagou os traços dominantes das culturas negras originárias. De modo que poucos africanismos "nítidos" sobreviveram, e estes não autorizam uma descriminação absoluta das culturas originárias. Mesmo assim, com o exame dos tipos físicos, dos costumes e crenças, das linguagens, dos elementos de cultura material... consegue-se apurar alguma coisa do mistério de sua procedência.

É ainda para a África Ocidental que nos voltamos aqui. O exame de algumas sobrevivências culturais nos Estados do Sul dos EUA, mostram serem exatos os documentos do tráfico que mencionaram o rio Gâmbia, a Costa do Ouro, a Serra Leoa o Masse-Congo, Whidah, Fantee, Coromantine, Bosse; Ilha Bance, Angola, a Baía (de Benin?), Calabar, Eboe (Ibo)... como fontes africanas dos negros escravos [7]. Tipos de tambores encontrados na Virgínia, no meio do século XVIII e recolhidos ao *British Museum* [8], sobrevivências dos *daynames* como veremos nas Guianas e na Jamaica, atestam a origem da Costa do Ouro para os negros de alguns Estados do Sul dos EUA.

Também os ritos religiosos primitivos, que foram transportados das Antilhas, mostram fontes de origem da África Ocidental, principalmente da Costa do Ouro e do Daomei. Sobrevivências bantus (Angola, Congo...) ainda autorizam o reconhecimento destas últimas fontes de origem. Examinemos de mais perto alguns destes africanismos culturais.

Até meados do século passado, ainda se encontravam em alguns pontos do Sul dos EUA, formas religiosas negras, que se aproximavam dos cultos de origem. A migração dos Negros do Haiti para a Louisiana, nos primeiros tempos do tráfico trouxe em seu bojo as práticas do culto *vodu* (chamado pelos norte-americanos *voodoo* ou *hoodoo)* que descreveremos quando tratarmos das culturas negras no Haiti. Num artigo do *Century Magazine*, de 1886, o seu autor George W. Cable [9] depois de descrever o "culto da serpente", na Louisiana, com o "rei" e a "rainha", a caixa da serpente, os iniciados, à assistência, assim termina sua descrição:

"... agora, um novo postulante da irmandade dá um passo dentro do círculo. Há algumas formalidades triviais, e dá-se início à dança vodu. O postulante dança freneticamente no meio do círculo, somente parando de tempos a tempos para engolir com grande pressa fortes tragos alcoólicos, voltando com a maior selvageria aos seus pulos e contorções até cair em crises convulsivas. Erguem-no, fazendo-o voltar a si e o conduzem imediatamente ao altar, onde presta o seu juramento e, por uma pancada cerimonial de um dos soberanos, é admitido como participante completo dos privilégios e obrigações da livre maçonaria demoníaca. Mas as danças prosseguem em torno da serpente. São de tal ordem as contorções da parte superior do corpo, especialmente do pescoço e das espáduas, que ficam ameaçados de deslocamento. A rainha sacode a caixa e agita as campainhas, esvaziam-se as garrafas de rum, enquanto alterna o canto entre o rei e o coro:"

Eh! Eh! Bomba honc, honc!
Canga bafio tay
Canga moon day loy
Canga do keelah
Canga li!

"Ha desmaios e delírios, tremores nervosos fora de todo controle, incessantes contorções e vira-voltas, rompimentos de vestes, e por igual, mordidelas no corpo - como se imaginasse uma invenção do demônio".

Por esta descrição, pode-se fazer o paralelo com o culto *vodu* no Haiti, como ressalta das antigas observações do Marquês de Saint-Méry sobre o culto da serpente, a ação do *rei* e da *rainha*, a iniciação dos postulantes, os ritos da cobra-vodu... (vide adiante, capítulo VII).

Estas práticas, porém, de origem daomeana, que foram ainda observadas em Nova Orleans, duraram pouco tempo, não persistindo como forma organizada de culto. Alguns pesquisadores ainda falam em culto *vodu,* no Sul dos EUA. Mas as práticas descritas, como por exemplo, as relatadas num livro recente de Zora Hurston [10] que colheu material em Eatonville, na Flórida, não tem nada que *ver* com o legitimo *vodu.* São

cerimônias onde há curiosa mescla de espiritismo e práticas católicas e protestantes. É verdade que se fala aí em *"hoodoo doctors"*, mas a sua atuação pouco se distancia dos pastores protestantes negros, entre alguns dos quais a incultura é responsável pelo uso dessas fórmulas, *paraphernalia* e prescrições, de que Zora Hurston nos dá exemplos tão curiosos [11].

Alguns elementos culturais das Ilhas Gullah e da Virgínia autorizam a julgar a origem da Costa do Ouro. Os habitantes das ilhas Gullahs, na costa das Carolinas, constituem um dos poucos grupos negros que conservaram certa pureza da sua cultura, imune do contato com os brancos. Sua organização social, religião, linguagem... conservaram os padrões africanos primitivos [12].

As religiões negras na América do Norte, a não ser o exemplo isolado das ilhas Gullahs, perderam rapidamente as suas características primitivas. Não se conservaram lá, como nas outras partes do Novo Mundo, nas Antilhas, nas Guianas, no Brasil, formas homogêneas de práticas religiosas e mágicas de padrões africanos. Por algum tempo pensei numa diferença entre o ritual protestante e o católico, influindo de modo diverso no sincretismo religioso: adaptação, pelo catolicismo, dos *orixás* yorubas, por exemplo, e *reação* por parte do culto protestante às praticas religiosas negras, determinando o seu desaparecimento.

Isso corresponde a uma parte da verdade, pois a razão é mais complexa [13]. Nos EUA os grupos dos escravos foram separados propositalmente, no período da escravidão e os indivíduos de um grupo étníco-cultural diluído entre os indivíduos de outros grupos. Isso determinou um esfacelamento rápido das suas práticas religiosas originais, por desaparecimento dos grupos de cultura equivalentes.

Logo depois da cessação do tráfico, as religiões negro-africanas desapareceram, porque, estando os indivíduos dispersos, separados dos seus grupos de cultura, adotaram as religiões brancas [14]. Fenômeno inteiramente diverso do que se processou em Cuba, no Haiti, na Guiana Holandesa, no Brasil (Bahia...) onde grupos de escravos do mesmo grupo de origem permaneceram *juntos* durante várias gerações, de modo que foram transmitindo de pais a filhos os segredos das práticas religiosas, onde sucessivamente se iniciaram.

Alguns elementos voduicos, porém, sobreviveram, mesmo com o desaparecimento de formas organizadas de cultos africanos. O uso de sortilégios, de amuletos foi generalizado entre as populações negras dos EUA. A doença, a morte, não são atribuídas por eles a causas naturais. E em alguns mesmo, como nos conta Dawson [15], a doença teria provindo de envenenamentos quer pelos alimentos quer pela bebida. Foi encontrado em poços onde se abasteciam d'água pessoas contra as quais se lançara a

maldição *vodu*, um amontoado de imundícies, cabeças, patas, caudas de ratos e de lagartixas, etc., que teriam poluído a água.

Havia ainda na Virgínia, "doutores de vodu" que punham sua ciência a serviço dos Negros. De um deles, conta Dawson o trágico fim: chamava-se Lenaire e tinha o hábito de disparar o seu fuzil todas as noites em seu poço, para "expulsar os espíritos"; pela manhã às seis horas, atirava novamente para "chamá-los"; num destes disparos foi atacado de loucura e ateou fogo a casa.

Termina Dawson a sua narração de fatos ligados ao *vodu* por uma aventura ocorrida a ele próprio, na sua infância. Tinha treze a quatorze anos, quando caiu doente, de maneira inexplicável. A família e os médicos não sabiam o que fazer, quando um dia ao mudarem os forros do travesseiro, encontraram, perdido nas penas, um objeto bizarro, de um terço de metro de comprimento, estranhamente colorido. Teria sido um *vodu*, atribuído a uma negra que estivera em sua casa empregada como cozinheira [16].

Afora estas sobrevivências religiosas africanas, os cultos negros desapareceram nos EUA. Pela dupla razão, do esfacelamento dos grupos, e contato com a cultura branca, os Negros cedo imitaram as religiões dos brancos...

Supus por algum tempo que as "reuniões campais" (*camp-meetings)* e os cânticos religiosos (*spirituals),* das plantações do Mississipi tivessem uma origem negra exclusiva [17]. Estudos mais acurados vem mostrar a incerteza que ainda livra neste particular. Vimos que, nos trabalhos das plantações, na Virgínia, por muito tempo eram contratados como "criados", não só negros como brancos. E o *camp-meeting* foi desenvolvido entre os brancos e só depois transmitido aos negros [18].

Adotando as religiões dos brancos, os Negros deram-lhes um colorido especial com os *spirituals.* O protestantismo acudira aos impulsos de individualismo dos negros, quando eles foram separados dos seus grupos de cultura. Logo se socorreram das narrações bíblicas, emprestando-lhes interpretações que iam ao encontro dos seus anseios de liberdade, operando um trabalho de "distorção" dos dogmas religiosos com os quais pela primeira vez se punham em contato.

Surgiu a figura inconfundível do pastor negro, sucedâneo do "doutor do vodu". E as reuniões dominicais dos negros, os frenesis dos seus *revivals,* os cânticos religiosos... tornaram-se célebres. É verdade que iriam desaparecer aqueles fenômenos violentos que caracterizavam a possessão vodu. Mas persistiram algumas manifestações, ligadas a processos histeróides e aos sintomas de influência que foram estudados nas religiões primitivas. Dawson conta-nos alguns casos curiosos a esse respeito [19].

"Em Junho de 1911, três negras, gritando e cantando nas ruas de Charleston, haviam reunido em torno delas perto de duzentos negros, que

ficaram logo reduzidos a um estado nervoso próximo da histeria. Convidados a se irem embora, não deixaram de fazer ruído, e uma, principalmente, que parecia nominar as outras, respondia às perguntas sobre a sua identidade que era "A mensagem do Senhor". Ela e suas duas ajudantes, a quem chamava "irmãs", tinham ouvido um apelo do céu para correrem o mundo e pregarem "o amor do próximo". Partiram, todas as três, de Nova York, sem um níquel, contentando-se com o que lhes davam pelo caminho, para chegarem a Charleston depois de terem feito dezesseis quilômetros.

"Há também um velho mulato de sessenta e sete anos, Major Perry, de Batesburg (Carolina do Sul), que não sabe ler nem escrever, e que é tomado do desejo de pregar, logo que adormece. Despertado, tem o rosto desanuviado, mas não se distingue a sua conversação. Todavia, ele só tem que se deitar e ficar em sonolência, e assim falará durante *30* a 40 minutos, de maneira seguida, tomando como ponto de partida um texto bíblico, citando-o muito, e sempre de maneira correta e justa. Mantém um tom de alta moralidade, se bem que fale com o excesso de emoção peculiar às reuniões religiosas dos negros. Dizia não se lembrar de nada ao despertar; e seus conhecidos afirmam que ele tem o hábito de pregar assim todas as noites, há trinta anos...".

Estes fenômenos de iluminismo persistiram até hoje entre alguns negros. Mecanismos de influência e delírios paranóides surgem em casos de "encarnações de Deus", como o desta mulata, membro da *"Church of the Living God"*, que nos conta Schroeder, num estudo interessante [20]. Trata-se de uma mulher de trinta e cinco anos de idade, presa a mecanismos vários de recalque sexual, sentimento de culpa, complexos de inferioridade, que a impulsionaram a um delírio místico, onde se julgava uma encarnação de "Deus", "o amor infinito", "o infinito espírito"... e como tal se dirigia aos seus fanáticos da "Casa do Deus Vivo".

Sobre o último representante destas "encarnações de Deus", a imprensa mundial se tem ocupado em notícias recentes. É em Harlem, o quarteirão negro de Nova York. Um negro de 39 anos, George Baker, intitulou-se o "Pai Divino" *(Father Divine),* e dirige uma seita, cuja sede é o "Templo da Força e do Espírito Divino". Outros templos, filiados à mesma seita existem em Newark, New-Jersey, assim como "reinos do céu" em Washington, Baltimore, é até na Califórnia. A todos esses lugares, "Pai Divino" se transporta em automóveis e aviões de sua propriedade. Estes "reinos" são instalados em esplêndidos edifícios. É exigida a separação dos sexos. Há almoços e jantares, presididos muitas vezes pelo *Father Divine,* com uma ordem e disciplina completas.

Por toda a parte acompanham-no seus "anjos da guarda", robustas negras que se chamam *True-love, Peaceful, Faithful e Bouquet.* Em

Newark, as suas ajudantes chamam-se *Faithful Mary* (Maria Fiel,) e *Bishop Selskridge* (Bispo Selskridge).

Em abril de 1934 - conta uma reportagem da imprensa - os seus adoradores saíram em procissão pelas ruas de Harlem. Eram uns 15.000 que levavam retratos grandes do Pai Divino com inscrições enormes que diziam: "É o Deus Todo-Poderoso". As negras vestidas de túnicas brancas, cantavam hinos religiosos e dançavam entre a multidão. Bandas de música, às dezenas, eram puxadas por tratores cobertos de legendas. Sobre essa multidão alucinada, desce subitamente um autogiro que conduz o Pai Divino. Todos caem de joelhos e gritam: "Paz sobre a terra, Paz, Paz!"

A um jornalista, McKay, que publicou para *The Nation*, um estudo interessante sobre a seita de *Father Divine*, *este* declarou: "Eu sou o representante do Universo por meio da cooperação do espírito e da mente, no que é a realidade. Não posso desviar-me do que é fundamental. As classes e as massas todas tem que aceitar a Mim. E com o tempo também os governos terão que reconhecer a minha Lei".

A seita de *Father Divine* logrou um sucesso retumbante. Contam-se por milhares os seus adeptos. E entre os seus "anjos" a imprensa relatou com grande ruído, o caso de Henriette Snowden, branca, de importante família de Boston, que se deixou dominar pela popular religião, havendo recebido dos negros os nomes de "Anjo Branco" e "Glória Iluminada" [21].

Afora esses casos de iluminismo religioso e de seitas especiais ligadas a esses Cristos negros, as seitas dos negros norte-americanos eram decalcadas das religiões protestantes, principalmente das Igrejas Batista e Metodista, ou igrejas particulares baseadas numa interpretação doutrinária especial de um ponto da Bíblia, como *House of Prayer, House of God, Church of God,* etc...

O que eram essas "igrejas de preces" *(Houses of Prayer, Maisons de louanges),* nos Estados do Sul, no começo do século, vejamos o que escreve Dawson que ouviu de um pastor negro a descrição de uma cerimônia semi-religiosa, na Carolina do Sul, em 1904 [22]:

"Há, na ilha de Santa Helena, umas trinta *maisons de louanges*, como são chamadas; há dois séculos os negros tem o hábito de se reunir aí nas terças, quintas e sábados, à noite. Faziam-no, aliás, em todas as habitações. Sábado, à noite, fui também ali, levantando-me do leito à meia-noite, para partir em companhia do professor J. L. B...

"Um dos veneráveis da reunião me reconheceu na assistência e logo me pediu "que me juntasse a eles e fizesse alguma coisa para mostrar se eu pertencia ao Diabo ou a Deus...", seria preciso rezar, cantar ou pregar. Depois de três recusas, tive que consentir em dizer algumas palavras. Depois, foi dada a benção e começaram as cerimônias que deviam durar até domingo de manhã às cinco horas.

“Foram retirados os bancos da sala e levados ao sótão, ficando apenas dois ou três, alinhados na parede, para os velhos. Estes, na maior parte começaram a fumar seus cachimbos, enquanto que muitos dos jovens foram comprar qualquer cousa para comer. É preciso dizer que tais restaurantes noturnos estão sempre instalados perto das *maisons de louanges,* e não fecham durante a noite.

Uma velha iniciou um hino: “Pecadores, aprontai-vos”. Aqueles que tinham ficado fora enquanto durava o serviço religioso, entraram logo e puseram-se a marchar em circulo, dando-se as mãos. Um homem, dotado de bela voz, colocou-se no centro para conduzir os cânticos. Ensinaram-me que a maior parte dos que formavam o círculo eram pecadores, que não faziam parte de nenhum culto. O movimento fazia lembrar um *cakewalk* do velho estilo. Os mais velhos não tomavam parte na dança, porque tinham as pernas endurecidas, mas gritavam para encorajar os que estavam no círculo. Ouviam-se conselhos estridentes, tais como: “Levanta o pé, minha filha, ou esse rapaz andará mais forte que você!” “Atenção, meu rapaz, esta moça tem os olhos em você!”

“Todos estavam banhados de transpiração.

“Depois da primeira volta, os dançarinos tiraram parte de suas roupas. Os paletós dos homens, os *nianteaux* das mulheres foram atirados confusamente a um canto, e um velho me gritou: “Agora, o Sr. vai ver a dança”.

Uma criada de Charleston também fez a Dawson um relato de suas aventuras, que aqui vai transcrito no frances dialetal da Louisiana:

“Tous nègres couri pou' fait yé salut. Mo' 'tais allée mo' même. Et mo' 'oir tout moune sauvé, et pas grand comme ça de salut pou' moin! Rien pou' moin, et tout moune qui roulait par terre, yé si heurex avec yé salut dans yé mains! Mo' 'tais besoin salut, moi! Et mó' pas capable trouver li! Mo' pas 'blié soir quand pasteur Brown pellé moi dans l'église pou' faire prière tout haut! Mo' 'tais peur, mo' 'tais tombée par terre, tant mo' tremblais. Et quand Christine 'tait planté moi debout et tchambo moi, mo' ouvri moin la gueule et mo' bélé: “Grand Jé Seígneur! ça c'est Enfer!”Et tous tombés sur moi, et versé moi par terre et rouler moi sous banc et asseoir yé sur mo' la tête pou' fait moí taire! - Moi 'tais besoin salut beaucoup; moi 'tais besoin religion, tout moune appé 'trapper li, et comme pasteur pas trouver assez pou' donner moi, mo' 'tait allée dehors 'mander bon Jé 'voyer moi ça sans 'teindre pasteur paresseux.

“Mo' 'tais allée la nuit noire dans cimetière, et mo' 'tais assise sur tombeau. Là mo' prié bon Jé tant mo’ tais connais. Mo' dire: “Bon Jé! Mo' méchant! Mais sautres là-bas pis que moin! Yé si pourri yé pas capable fait mo' salut! Mo' tout seude à chercher religion! Et mo' pas trouvé li! Mo' dis

bon Jé y a qué li et moin pau' 'ranger ça, et trouver moyen si moyen y avait.

"Mo' prié tout' nuit-là, et tout nuit prochain. Mo' dis tout ça mo' 'tais connais! Et bon Jé li pas bougé! Mo' fini par fâcher. Mo' 'tais levée 'lors, et mo' dis, bon Jé si c'était si tant la peine pour li faire mo' salut, faut pas se déranger pou' p'tit misère comme ça! M'a pren' d'autre chose, qui plus facile et mo' jamais embêter li encore! Mo' 'taís levée, pou' finir saffaire-là. Quand-qué-cé-çá mo' 'oir? Là sur tombeau, à côté moin, mo' 'oir mo' yé religion! Mo' trappé li vite, et mo' mette li dans mo' la poche. Li là encare! Mo' tchambo li bien!"[23].

Tradução:

("Todos os negros correram para me cumprimentar. Eu mesmo fui. E vi todos salvos, e não havia muito inferno para mim! Nada para mim, e todos que estavam rolando no chão, estavam tão felizes com um 'olá' nas mãos! Eu precisava de um 'olá'! E não conseguia encontrá-lo! Nunca me esqueci da noite em que o Pastor Brown me chamou para a igreja para orar em voz alta! Eu estava com medo, caí no chão, tremendo muito. E quando Christine me levantou e me deu um tapa, abri a boca e gritei: 'Grande Jesus, Senhor! Isto é o inferno!' E todos caíram em cima de mim, me jogaram no chão, me rolaram para debaixo de um banco e sentaram na minha cabeça para me calar! - Eu precisava de muitas saudações; eu precisava de religião, todos estavam tentando me alcançar, e como o pastor não tinha o suficiente para me dar, saí para pedir a Jesus que me visse sem ser um pastor preguiçoso."

"Fui ao cemitério no meio da noite e sentei-me num túmulo. Lá, orei a Jesus tudo o que sabia. Disse: 'Bom Jeová! Sou cruel! Mas há outros lá além de mim! Ele é tão ruim que nem consegue dizer olá! Tentei de tudo para encontrar a religião! E não a encontrei! Disse: 'Bom Jeová, só existe ele e eu não consigo resolver isso, nem encontrar uma solução, se é que existe uma.'

Orei a noite toda e a noite seguinte inteira. Disse tudo o que sabia! E o bom Jeová não se mexeu! Finalmente, fiquei com raiva. Levantei-me e disse: "Bom Jeová, se foi tão difícil dizer olá a ele, não preciso me incomodar por uma miséria tão pequena! Encontrarei outra coisa, algo mais fácil, e nunca mais o incomodarei!" Levantei-me para terminar aquele assunto. Quando foi que eu vi aquilo? Ali, no túmulo, ao meu lado, vi a minha religião! Rapidamente a peguei e a coloquei no bolso. Está aqui agora! Estou a guardá-la com carinho!)

Creio que estas cerimônias marcam a transição dos cultos vodus para as reuniões religiosas protestantes. Estas reuniões, embora copiadas dos cultos Batista e Metodista, com o seu inevitável pregador negro e a assistência contrita, tinham contudo iniludível *facies* negro: os cânticos

religiosos acompanhados de palavras e de bater dos pés, os instrumentos de percussão como os tamborins, a possessão pelo Espírito Santo, que se manifestava nas danças, e revelada pelos "shouts", isto é, nos pulos que caracterizam o comportamento motor dos serviços religiosos negros...[24]

As reuniões destas igrejas negras são quase sempre à noite. Homens e mulheres vão testemunhar o seu fervor e a sua devoção ao Senhor, *the Lord* (em gíria negra: *De Lawd).* Os cânticos são indispensáveis, e acompanhados quase sempre de tamborim, e, nos templos mais ricos, de piano, tamborins, campainhas e címbalos. O ritmo é ainda marcado pelas palmas e bater dos pés. Os cânticos, puxados por um solista e respondido pelo coro, chamam-se *spirituals* [25], de uma beleza que não escapou à atenção de estetas e musicólogos.

Estes *spirituals* cantam os anseios, as súplicas, as queixas, as aspirações da alma dos Negros americanos. A maior parte deles é constituída de motivos bíblicos que os Negros adaptaram à sua imaginação criadora, e atingem por vezes, a exaltações místicas de um efeito prodigioso:

Go down, Moses
'Way down in Egypt lamd,
Tell ole Pharaoh,
To let my people go.

Todas as personagens do Velho desfilam nesses *spirituals.* A liberdade com que os Negros as tratam bem mostra a concepção ingênua que eles fazem do céu, com *De Lawd, Brudder Moses, Brudder Daniel, Gabriel,* e os outros anjos, *Jacob, Ezekiel, Eligah...*

Neste drama delicioso que é *"Green Pastures"* de Marc Connolly [26] ao mesmo tempo sátira e lirismo, podemos ver o que é o Velho Testamento para a imaginação negra, uma narração que é uma crônica de milagres, um "céu de três dimensões", país maravilhoso, com festas onde há peixes fritos, um Senhor camarada que conversa com todos, um Anjo Gabriel que executa as suas vontades, e longos, longos campos verdes, onde se cruzam Negros com azas, que fumam grandes charutos, numa alegria ruidosa e perpétua...

As glórias do Senhor perpassam nesses cânticos sagrados:

My Lord is *so low, you can't get under Him*
My Lord is so high, you can't get over Him
Y ou must come in and through de Lamb

O *Senhor* é chamado com vários nomes: *My Lord, God-er-might, King Jehobah...*

Upon the mountain Jehobah spoke
Out o'his mouth come fire na' smoke.
My God a walkin' down hebbenly road
Out o'his mouth come two-edged sword

As narrações do Velho Testamento servem de exemplo e de estímulo:

O sisters, can't you help me sing!
For Moses' sister did help him

O céu e o inferno, o dia de juízo, a história dos milagres bíblicos, às profecias, os salmos... tudo isso é transportado para os *spirituals*... O diabo ocupa um lugar de destaque nas canções religiosas negras. Ele provoca um terror constante, porque é o inimigo proverbial da raça. Nos antigos *spirituals,* há cânticos do Velho Satã *(Old Satan* e *Ole Satan),* que não mais existem nos tempos atuais [27]:

Ef you want to see old Satan run,
Jes fire off dat gospel gun.

Old Satan is a liar na'conjureer, too,
An' if you don't mind he'll conjure you

O Novo Testamento é também cantado... Jesus, Maria, os Apóstolos... *King Jesus* [28] está nos mais belos *spirituals* negros:

Now my Jesus bein' se good an' kind,
My Jesus lowered his mercy down.
An' snatch me from de doors of hell,
An' look me in with him to dwell

As cenas da crucificação são expressas, com uma alta intensidade dramática em versos como estes:

They nail my Jesus down,
They put him on the crown of thorns
O see my Jesus hangin' high!
He look so pale an' bleed so free:
O don't you think it was a shame,
He hung three hours in dreadful pain!

O sentido humano e social das *spirituals* negros já foi analisado por vários ensaístas. Du Bois, o famoso autor de *The Souls of the Black Folks*, acha que detrás da simplicidade primitiva, da imaginativa infantil das canções religiosas negras, se oculta uma profundidade trágica de experiência emocional, só comparável à experiência espiritual dos Hebreus nos Salmos.

Mecanismos psicológicos de *satisfação,* de compensação, sobem dos versos plangentes destas canções, exprimindo *escapes*, reprovações, anseios, protestos da "linha de cor", ou transportes místicos que a união de duas mentalidades poderia ocasionar. Os cânticos de *"hallelujahs"* atingem a um *pathos* inimaginável: é o acme de um protesto de liberdade e de felicidade, que se originou nos tempos da escravidão e se continua nas tentativas de super-compensação do complexo racial...[29] É fase culminante das cerimônias, quando os cânticos e as danças terminam nos "shouts", num delírio que se apossa de toda a assistência, cantando em coro, em transportes motores que lembram o *vodu* dos primeiros tempos coloniais.

A análise musicológica dos *spirituals* já foi realizada por vários autores. Krehbiel [30] foi procurar as suas origens africanas, examinando as modificações da escala, as características rítmicas, etc., embora a sincopa negra seja uma questão debatida (veja mais adiante, o estudo sobre a música nas Guianas).

A influência dos *spirituals* entre os compositores norte-americanos e modernistas europeus é formidavel [31]. Não só os músicos negros da presente geração americana, Nathaniel Dett, Carl Ditton, Ballanta Taylor, Edward Boatner, Hall Johnson, Lawrence Brown... (que tem explorado de preferência as formas corais), mas europeus como um Darius Milhaud, um Strawinsky... foram buscar inspirações nos *folk-songs* negro-americanos.

Os *spirituals* saíram dos campos do Mississipi e foram levar ao mundo inteiro a mensagem de sentimento e de protesto de todo um povo de cor...

As igrejas atuais do Negro norte-americano podem ser divididas em três grupos, segundo Billings [32]. O primeiro grupo, de negros puros *(Black group)* procurou as igrejas Batista e Metodista, fundando associações originais como: *Hard Shell Baptist, Puritan Baptist, Bibleway Baptist,* etc. Ou então se espraiou numa multidão de pequenas seitas "bíblicas" como as já citadas *House of Prayer, House of God,* etc. É neste grupo que se encontrariam, em seus aspectos mais puros, as características tradicionais, que já examinamos, das associações religiosas do negro norte-americano: a música típica, com os seus ritmos sincopados, os *spirituals,* as imprecações, as danças, as contorções, o *shout,* a possessão pelo Espírito Santo...

Os dois grupos seguintes, de *pardos* e *claros (Brown Group* e *Pale Group),* mais bem educados ao contato dos brancos, procuram se organizar

em poderosas corporações. Assim, os negros do *Brown Group*, na sua quase totalidade, se distribuem entre Metodistas e Batistas, ao passo que os do *Pale Group* se aproximam dos Católicos, Episcopais, Presbiterianos e Congregacionistas.

Billings, naturalmente imbuído de preconceitos raciais, argumenta que o Negro se aperfeiçoa nas sua crenças à medida do seu clareamento epidérmico. E o *Pale Group* quase se confunde nas suas crenças com o branco norte-americano, porque, segundo Billings, o *color complex* se tornaria progressivamente menor. Não cogita Billings das condições econômicas e culturais dos vários grupos de negros, quer sejam *blacks, browns* ou *pales.* Não investiga outros fatores ligados à procedência dos tipos negros, à influência do meio, à sua maior ou menor facilidade de contato com os brancos, à aproximação dos meios de cultura e sua consequente aquisição, etc. A parábola de aperfeiçoamento descrita pelo Negro norte-americano, no campo de suas crenças, é assim, uma conquista primordial da *aculturação.*

No que concerne às sobrevivências africanas entre os Negros dos Estados Unidos, nota-se que os sociólogos não concordam com os antropólogos. A maior parte dos primeiros nega a existência daqueles africanismos, quer na vida secular, quer na vida religiosa dos Negros da grande república norte-americana. É um fenômeno sócio-psicológico que Herskovits analisou num livro recente [33]. Herskovits procura provar, à luz de velhos e de novos documentos, a existência dessas sobrevivências no Novo Mundo. No que concerne a outras partes do Novo Mundo (Cuba, Haiti, Guianas, Pequenas Antilhas, Brasil...), o fato tem sido largamente comprovado. Mas no que concerne aos Estados Unidos, grande parte de estudiosos negam a existência daqueles africanismos. No entanto, as evidências são numerosas.

Na vida secular, esses africanismos são também frequentes [34]: o comportamento motor, nas atividades diárias, vestes e decorações, especialmente em vários pontos do sul dos EUA, certos aspectos de "associações" religiosas e de trabalho, a estrutura de família (contra a opinião até de sociólogos negros como Frazier) e grande número de atitudes e modos de comportamento...

Na vida religiosa, além de certas sobrevivências dos cultos africanos que já passamos em revistas e principalmente *os* casos dos *revival meetings,* há a assinalar ainda o que se segue. Puckett, num livro de ampla documentação, compendiou uma larga lista de crenças populares entre os Negros do Sul dos Estados Unidos [35]. Ele estudou as bases emocionais do Negro como ligadas a origens africanas, passando em revista as práticas funerárias, histórias de fantasmas e espíritos, conjuração e voduismo, amuletos, símbolos, medicina mágica, tabus, superstições, etc. Embora muitas dessas práticas tenham influências européias, não se pode deixar de

reconhecer as origens ou pelo menos as "cores" africanas em grande parte das mesmas. As práticas voduicas, especialmente da Louisiana, essas então tem francas origens africanas, e as suas sobrevivências atuais ainda são de relativamente fácil verificação [36].

É estranhável que os estudiosos norte-americanos do Negro ainda não tivessem empreendido pesquisas entre os Negros do seu país, de caráter análogo às que tem realizado em outros países. É o que alias lastima Herskovits, indicando a existência dessas sobrevivências e traçando diretrizes para futuras pesquisas [37].

Numa recente viagem à Louisiana, a convite da *Louisiana State University,* tive ocasião de conviver durante cinco meses entre várias comunidades negras de Louisiana e Estados vizinhos. Infelizmente, minhas tarefas de ensino não me deram tempo para pesquisas demoradas. Mas sugeri o assunto aos meus estudantes e alguns deles apresentaram dados interessantes. Uma das minhas alunas, Mrs. Sue Lyles Eakin, está agora realizando pesquisas nesse sentido e aproximei-a do Prof. Herskovits. As notas que ela já colheu em algumas fazendas da Louisiana revelam a existência de práticas mágicas e religiosas ligadas a sobrevivências voduicas, como os *tobies* tão disseminados entre os Negros. Os *voodoo doctors* vendem esses *tobies* de que há larga circulação. A comercialização dessas práticas já atingiu alguns *drug stores* que vendem esses *tobies* através de agentes locais. Há pós, perfumes, raízes, dentes de jacaré, óleos e certas plantas... para problemas de amor ou de dinheiro.

Outra minha aluna, Mary Searles, no trabalho de fim de curso, procurou classificar os *tobies*, em grande número na Louisiana, muitos dos quais vendidos por uma Companhia de Chicago (!) . Alguns dos nomes são típicos: *Creat Go-Bo Brand Incense, Black Cal Candles* (com a explicação: "tem sido usado nas práticas misteriosas *Voo-Doo"), Lucky Mo-Jo Candles, Boyberry Candles, St. Joseph's Mixdure, John the Conqueror root, Jinko Brand incense, M o-J o Brand Lodestone Big Oufit, etc., etc.*

Outros pontos dos EUA revelariam também um alto interesse para o estudo de africanismos, como os negros Gullah da Carolina do Sul, os negros da zona costeira da Georgia [38]. Infelizmente os africanistas norte-americanos não tem estudado o material de casa, com a mesma intensidade com que o tem feito alhures.

O *folk-lore* negro norte-americano surgiu também dos campos de plantações do Mississipi. Histórias, lendas, canções, provérbios... é isso uma rica coleção folk-lórica, como a colhida por Joel Chandler Harris, na sua série de *Uncle Remus* [39]. Nos contos populares, antigos heróis africanos nos vem contar as suas proezas. O ciclo dos animais é extenso: o coelho, a raposa, a tartaruga... São lendas das velhas plantações, histórias curiosas, de um sentido social que as fábulas africanas costumam possuir. Qual a

criança dos EUA que não conhece as peripécias de *"B'rer Rabbit"*, ou de *"B'rer Fox"*? O ciclo da tartaruga *(Terrapin)* põe-nos em contato com as histórias da tartaruga, na Costa dos Escravos, e faz-nos lembrar o seu paralelo com os contos dos negros brasileiros [40].

Nestes contos, colhidos por Chandler Harris, vamos encontrar fragmentos míticos (história do dilúvio, como o mundo foi feito etc.), onde já há nítidas influências das narrações bíblicas; contos "etiológicos" ("porque o Negro é preto") e contos de fundo moralista, onde se exaltam as qualidades de astúcia, de valentia, etc., e se condenam as más ações.

Os provérbios e os ditos das plantações são também de uma grande riqueza. A herança africana é evidente e o paralelo pode ser feito com os provérbios, os ditos, as parlendas de outros pontos do Novo Mundo. A coletânea das plantações equipara-se principalmente ao rico material que Parsons colheu nas Antilhas.

Por fim, as canções. Afora as canções religiosas, que já examinamos, os *revival hymns*, os *spirituals*, os negros norte-americanos possuem ainda um riquíssimo material de canções populares. São principalmente as canções de trabalho (*work songs, labor songs)*, as canções das plantações *(plantation songs)*, as canções de berço *(coon-songs)*, de uma fertilidade prodigiosa [41].

Em algumas destas antigas canções, ainda se pode verificar a intromissão de palavras africanas como, por exemplo, neste *corn-shucking song* colhido por Chandler Harris [42]:

> *Oh, de fus' news you know de day 'll be a-breakin'*
> *(Hey O! Hi O! Up'n down de Bango!)*, etc,

Da mesma maneira que nos *spirituals*, os Negros cantam aqui as suas preocupações de cada dia, os seus sentimentos, as suas revoltas, as suas concepções... Originados no ritmo dos seus trabalhos primitivos nas plantações, essas canções avassalaram progressivamente toda a sua vida social. Elas tem assim um sentido sociológico: são *"social songs"*, como lhes chamam Odum e Johnson [43]. A vida dos campos e a vida das cidades, as peripécias de cada dia, o amor e o ódio, o ciúme e a vingança, a "linha de cor"... tudo isso perpassa nos versos dessas canções.

Pelo mesmo motivo que sucedeu com a religião, o *folk-lore* do negro norte-americano perdeu rapidamente as características africanas. Estas, porém, sobreviveram não só em poucas palavras africanas, como no exemplo já citado, mas ainda em outras características do *folk-lore* primitivo, como a ingenuidade, a malícia, a sátira, as repetições...

Nos cantos de trabalho e nos cantos sociais, em geral, as repetições são frequentes. Nos *dance-songs*, por exemplo, as repetições dos versos acompanham as repetições rítmicas:

Lost John, losl John, lost John
Lost John, lost John, losl John

Lost John, lost John, lost John
Help me to look for lost John, etc. [44]

ou em cantos de trabalho, como este:

Baby's in Memphis layin' around
Baby's in Memphis layin' around
Baby's in Memphis layin' around

Waitin' for de dollah I done found, Idone found;
Waitin' for de dollah l done f ound [45].

Não foram processos regressivos, arcaicos, de que a poesia modernista lançou mão, criando todo um "primitivismo", que invadiu também a música? Nestes *work songs,* a estética muito tem a aprender. Frases descritivas, figuras de retórica, faculdade imaginativa, efeitos onomatopaicos, certas dominantes emocionais, exclamações, ritmo, intensidade dramática e, por vezes, um *pathos* de alto poder místico e passional... tudo isso se encontra nesses cantos do Negro das plantações.

Podemos considerar hoje três grupos gerais de canções negras. O primeiro grupo é *folk-lore* legítimo: originou-se das plantações, dos ritmos do trabalho, dos *camp-meetings*... O segundo grupo, são cantos modificados ou adaptados pelos negros, de velhas canções brancas. O terceiro grupo, são os modernos *"hits"* e *" blues",* onde intervém a virtuosidade individual. De fundo emocional negro, os *blues* invadiram o mundo, através do cinema falado.

Dos *spirituals,* dos *work-songs,* destas canções plangentes do Negro do Sul, dos ritmos novos do banjo, saíram estas modalidades da dança e da música do Negro norte-americano, que avassalaram o mundo inteiro. Dos primeiros ritmos da dança negra, do *cake-walk,* do *rag-time,* vieram as danças mais modernas, o *shimmy,* o *charleston,* e mais recentemente, o *big-apple,* o *swing,* o *jitterbug,* o *boogie-woogie*... [46]

Dos *spirituals,* surgiram os *blues,* que a princípio rolaram anônimos pelas ruas de Nova Orleans e pelos barcos do Mississipi... Melodias e ritmos desembocaram por fim no *jazz* [47]. Superpondo uma série de instrumentos de sopro e de corda, ao *banjo* primitivo das plantações, o *jazz-band* chegou a ser formado. Dos saxofones, trombones, banjos, bateria... salta uma complexidade de ritmo e uma riqueza polifônica que assombraram os eruditos da música. O *jazz* foi a primeira música ocidental

que empregou o quarto de tom e produziu aberrações tônicas que só no oriente eram encontradas.

Compreende-se por que a música negra tenha impressionado tão vivamente os músicos europeus. Depois de Dvorak, que compôs a famosa *Sinfonia do Novo Mundo,* Debussy, Cyril Scott, Strawinsky, Milhaud, Casella, Honneger, Jean Wiener... foram procurar inspiração nos ritmos negros. As línguas africanas quase não sobreviveram nos EUA como em outras partes do Novo Mundo, onde se pode mesmo reconstituir todo um vocabulário. Não se conservando, na América do Norte, nenhum corpo organizado de religiões e cultos negros, nem qualquer outra forma espiritual, a língua, mecanismo de expressão dessas formas culturais, teve tendências a desaparecer. Apenas em antigos *spirituals*, ou em locuções isoladas, vamos encontrar certas palavras onde se pode reconhecer a origem africana.

A fonética negra, porém, influenciou profundamente o inglês, popular, principalmente dos Estados do Sul. Por isso, os autores americanos se julgam autorizados a falar de um *Negro English*, com alterações curiosas, prosódicas e sintáxicas, que lhe dão um sabor peculiar. Na colossal obra de Mencken [48] vamos encontrar um estudo pormenorizado dessas alterações.

Resumamos aqui as mais frequentes [49]. Nos versos, as consoantes finais são comumente silenciosas. Há abrandamentos de consoantes, supressões, elisões. *More, before, door*, etc., pronunciam-se *mo',befo', do'... Fire é fier; like* é *lak; last* e *past, las' e pas'... Lord* pronuncia-se *lawd; and, an'; the* é *de; there, dere; this, dis*, etc. Aféreses ocorrem frequentemente: *because*, torna-se *cause; enough* é *'nuf; about, 'bout...* Síncopes e apócopes, de igual maneira. Formas coloquiais de verbos, partículas rítmicas, alterações sintáxicas, de vária natureza, também são encontradiças. Já vimos exemplos de *Negro English* em alguns *spirituals* e *work-songs* transcritos.

As pesquisas recentes do Dr. Lorenzo D. Turner, da Fisk University vem provando a existência de inúmeros africanismos linguísticos entre os Negros de algumas áreas dos EUA, principalmente da costa da Carolina do Sul e da Geórgia [50]. O linguajar dos negros Gullah, nos EUA deu lugar a uma interessante controvérsia, concernente às suas influências africanas ou não. Muitos sociólogos acreditam tratar-se de um inglês deturpado pelo *baby talk* dos negros... Mas Turner, examinando o vocabulário colhido por Ambrose E. Gonzales e nas suas próprias pesquisas diretas, pode reconstituir a procedência africana para muitas expressões, frases e vocábulos daqueles Negros. Afirma Turner que encontrou no vocabulário dos Negros da parte costeira da Carolina do Sul e da Geórgia aproximadamente quatro mil palavras oeste-africanas, afora muitas sobrevivências na sintaxe, inflexões, fonética, etc. Na Geórgia, em muitos

cânticos as palavras são completamente africanas. Propõe o prof. Turner um acurado estudo das línguas faladas na África Ocidental, para o trabalho de identificação das sobrevivências linguísticas entre os negros norte-americanos.

Embora não se houvessem conservado na América do Norte culturas negras puras, não podemos, contudo, como fazem alguns sociólogos [51], negar as origens africanas de certas instituições sociais e sobrevivências culturais. Certas formas de expressão religiosa e de *folk-lore* reconhecem inegáveis influências africanas. As tradições culinárias dos Estados do Sul evocam idênticas tradições em outros pontos do Novo Mundo - de origem negro-africana. A influência da mulher na vida social possivelmente está ligada a sobrevivências do matriarcado de alguns povos negros. E a música, a dança, a linguagem...[52].

No comportamento social do americano do norte, certos observadores vão encontrar a "marca negra". O riso "rooseveltiano", o andar "gingante" do marinheiro das docas de Nova York, ou o balançar de quadris à Mae West, a parolagem, a camaradagem, a concepção esportiva da vida... tudo isso teria, para filósofos e psicológos como Jung [53] e o Conde de Keyserling [54], uma inegável influência negra.

A aculturação interveio em larga escala. E hoje, na análise de uma comunidade negra, dificilmente podemos descriminar, a não ser em dados conjecturais, o que é devido à herança africana ou à européia.

A aparência social exterior pertence à cultura ocidental. Mas nas dobras íntimas do comportamento individual, vamos encontrar traços psico-sociais cujas origens se vão buscar no Continente Negro...

O Canadá, colonizado por Franceses e Ingleses não esteve livre do tráfico de escravos. Acredita-se que o primeiro Negro escravo tenha sido trazido pelos ingleses a Quebec, em 1628, proveniente de Madagascar [55], o que nos faz duvidar da sua verdadeira ascendência étnica, como Negro. Sessenta anos depois, em 1688, o Governador da Nova França escrevia ao Secretário do Estado frances, queixando-se de falta de braços nos trabalhos agrícolas e domésticos e sugerindo que a melhor solução seria a introdução de escravos no Canadá. Os índios, como sucedera em outras partes do Novo Mundo, não se prestavam aos trabalhos agrícolas. E isso foi a origem da introdução de escravos no Canadá, a principio por franceses e depois pelos ingleses, quando o Canadá passou a ser colonizado por estes últimos [56]. Assim, assinala-se a presença de Negros escravos com os primeiros franceses exploradores e comerciantes, nos territórios do Norte, bem como com os espanhóis no Sul. Alguns viveram entre os índios.

Os ingleses introduziram um número apreciável de escravos, desde que anexaram o Canadá, no fim da guerra dos Sete Anos. Só um contingente britânico, depois da guerra da Independência, trouxe ao Canadá 3.000 escravos. Em 1793, a legislatura do Alto Canadá estabeleceu que os

filhos de escravos fossem livres à idade de vinte e cinco anos. Quando, em 1833, foi decretada a abolição da escravidão nas colônias inglesas, já havia muito poucos escravos no Canadá.

Convém assinalar a importância do Canadá, como um ponto de convergência de muitos escravos fugitivos dos EUA nas suas lutas pela libertação da escravidão. Os Negros que atingiam ao Canadá, logo se interessavam para arrancar os seus companheiros da escravidão nos Estados Unidos, ajudando-os a escaparem para a mesma região. Há a registrar ainda a entrada mais recente de negros das Índias Inglesas e dos Estados Unidos, que chegam livremente ao Canadá, à procura de trabalho.

Em 1901, havia no Canadá *17.437* Negros ou 0,32% do total, número que subia a 18.291, vinte anos depois. Em 1931, com uma população total de *10.376.786* (54% ingleses e 28% franceses), apenas 0,21 % é considerado Negro, o que mostra que a população negro-canadense está diminuindo. Sua situação econômica e social não é das melhores: eles são barbeiro, alfaiates, empregados domésticos, porteiros e empregados da Estrada de Ferro... Há uns poucos médicos, advogados, negociantes, professores públicos e sacerdotes. As relações entre brancos e Negros são mais cordiais do que nos EUA. Quanto às suas procedências étnicas e sobrevivências culturais, não há ainda nenhum estudo sério realizado. Contudo, tendo-se em vista o tráfico inglês e as procedências posteriores das Índias Inglesas e dos Estados Unidos, parece que a grande maioria dos Negros Canadenses, após a colonização francesa, tenha provindo das mesmas fontes que o Negro das antigas colônias inglesas dos Estados Unidos e das Antilhas.

O México, a Nova Espanha dos colonizadores espanhóis, foi um dos primeiros pontos do Novo Mundo aonde chegaram Negros escravos, segundo o testemunho dos historiadores [57]. Hernan Cortes trouxe alguns de Cuba, em 1518. Acredita-se que a primeira pessoa que semeou e colheu trigo no México foi um Negro chamado Juan Garrido. Parece admitido que o tráfico de escravos em Nova Espanha começou desde a conquista, porque já em 1523 se encontravam muitos Negros entre os Zapotecas, fugidos à escravidão.

Mas foi durante os séculos XVII e XVIII que as companhias negreiras introduziram regularmente Negros africanos no México. Nos primeiros tempos, eles acompanharam os conquistadores nas peripécias de conquista e de colonização, mas desde cedo foram frequentes os movimentos de rebelião e insurreição. Analisando as causas dessas rebeliões que culminaram na grande insurreição de 1612 [58] aponta-nos Luiz Querol y Roso como suas causas principais: o grande número de negros escravos; o fato de se considerarem superiores aos índios a quem desdenhavam; o exemplo dos negros *cimarrones* de outros pontos, vivendo nos campos, desconhecendo qualquer autoridade e ajudando os outros por

sua vez a se libertarem do jugo escravo; o fato de que os espanhóis eram inferiores em número, não podendo ser socorridos pela metrópole.

Estas rebeliões negras pertencem na realidade a um ciclo que caracteriza agitações semelhantes em outros pontos da América, exprimindo o que hoje, em técnica antropológica se chama "reação contra-aculturativa" (vide parte final deste volume). Estas agitações se atenuam em fins do século XVII, sendo os Negros no México destinados às tarefas agrícolas, às plantações de açúcar e de algodão, principalmente em Vera Cruz e nas demais regiões do Golfo. Segundo o Censo de 1747, havia na capital mexicana 4.000 famílias de mestiços, mulatos e negros. Cessado o tráfico e abolida a escravidão em 1810, a pequena percentagem negra se dilui rapidamente em cruzamento com os brancos *(mulatos)* e com os Índios *(zambos),* conhecidos na região de Cuernavaca.

Ainda no México, o professor Rayford W. Logan, da Howard University, refere-se a Acapulco, na Costa Pacífica, que ele visitou em 1936. São os "índios Negros" daquela cidade, considerada pelo professor Logan um "paraíso para os antropólogos", porque ali se encontram todas as misturas imagináveis, não só entre Brancos, Índios e Negros, como entre os Filipinos.

Os mulatos, a acreditar no testemunho de engenheiro americano que atravessou o istmo de Tehuautepec nos meados do século passado, eram robustos e industriosos, aplicados no cultivo do índigo, enquanto os zambos são menos inteligentes; de qualquer forma, a população Negra lhe pareceu insignificante em número, embora chamasse a atenção pelo bom resultado do seu trabalho [59].

Na América Central, o destino dos Negros escravos foi sensivelmente o mesmo, embora poucos dados tenha conseguido reunir sobre o Negro nesta área. É possível que em alguns pontos o Negro ainda se encontre em número que nos permita identificar algumas sobrevivências culturais.

Acredita-se que Pedro de Alvarado, um dos capitães de Cortez, enviado por sua ordem à conquista de Guatemala em 1523, tenha sido acompanhado de Negros. Consumada a conquista, não tardou a chegada, a Guatemala, de Negros escravos para os mesmos fins das demais partes das Américas [60]. A *Secretaria de Relações Exteriores* da República de Guatemala, no Brasil, me forneceu gentilmente as notas que passo a transcrever:

"Que los negros llegaron a Guatemala, por iniciativa de algunos hombres prominentes, entre los que descuella Fray Bartolomé de las Casas, para substituír, em trabajos, duros y climas insalubres, a los indígenas, a los que queria proteger contra la esclavitud, y que se consideraban más débiles que aquellos.

"La cantidad en que llegaron fué insignificante y no pude constituir una raza mulata en Guatemala. Un pequeño núcleo se quedó en el departamento de Izabal donde no se mesclaron sino por excepción, ni con los blancos ni con los indígenas, conservándo, en barrios apartes, su idioma, que llaman *moreno* y que debe ser un dialecto caribe.

"Otro pequeño núcleo fué absorvido, en los vallés de San Jerónimo y Salamá del departamento de Baja Verapáz; y es el origen del corto contingente de raza mulata que hoy existe allí.

"No se puede afirmar que hayan desarrollado, ni siquiera por la continuación de sus valores tradicionales, una cultura negra. No hay por consiguiente, ninguna bibliografia negra en Guatemala. Algunas veces los literatos guatemaltecos han desarrollado un tema negro; pero unicamente por dar una nota exótica en sus producciones.

"No hay chistes, cuentos ni bailes negros. La rumba de salón, no solo no es la verdadera rumba negra, sino que nos llegó importada de medios blancos".

Honduras, cuja colonização se iniciou em 1524, provavelmente recebeu Negros escravos muito cedo da mesma maneira que os outros países hispano-americanos. Do Panamá, fundado em 1519 por Pedrarias Dávila saíram várias expedições para a conquista das regiões vizinhas. Por ordem de Pedrarias, descobriu Espinosa em 1519 as terras que depois se chamaram de Costa Rica. A costa de Nicarágua foi descoberta em 1522, começou a colonização em 1524 e é possível que já nessa época, com a fundação das primeiras cidades, houvesse escravos negros [61].

Há infelizmente poucas referências históricas e diretas sobre o Negro na América Central. Mas é provável que a procedência dos escravos fosse a mesma que para os demais países da América Espanhola. Diluídos rapidamente na mestiçagem com os brancos e indígenas, acredita-se geralmente que os Negros não deixaram formas apreciáveis de culturas sobreviventes na América Central.

Num livro dedicado às *Cinco Republicas de America Central* o professor Dana G. Munro [62] afirma que muitas das famílias principais tem sangue Índio e Negro, o que não se aplica integralmente à Costa Rica que se considera o "país branco" da América Central. Ao visitar Honduras, em 1839, John L. Stephens teve a impressão de estar na capital de uma república negra. Tudo isso está a mostrar a necessidade de estudos antropológicos entre as populações negras da América Central, o que provavelmente nos revelaria muita coisa ignorada no que diz respeito às sobrevivências de africanismos. Panamá, Honduras e outros pontos onde há ainda hoje um apreciável *stock* de população negra ofereceriam um campo de grande interesse neste particular.

1 - Admite-se hoje, que muito antes de 1619, já os negros houvessem sido introduzidos na América do Norte. Já nos referimos às pesquisas do professor Weiner, sobre o Negro americano pré-colombiano. Em 1526, negros escravos eram empregados por Lucas Vasquez de Ayllon, numa tentativa de estabelecimento na costa do que hoje é a Carolina. Assevera-se que esses escravos construíram o primeiro navio na América. Em 1527, um certo número de negros escravos tornou parte na expedição de Pânfilo de Narvaez, para conquistar a Flórida. Foi um negro, "Little Steve" que descobriu o Arizona e o Novo México (1528). Em outras expedições a Alabama, Novo México, Flórida... tomaram parte negros (Vide Wright, *Negro Companions of Spanish Explorers,* Amer. Anthrop., vol. IV, 1902, e *Negro Year Book,* 1931-1932, págs. 306-307. - Vide também Charles H. Wesley, "The Negro in the United States and Canada", *in The Negro ín the Americas,* Howard University, Washington, 1940, págs. 72 e segs.).
2 - Vide *Negro Year Book, cit.,* pág. 307 e segs. – Há aí, uma magnífica síntese de todo o movimento da escravidão nos EUA.
3 - Elizabeth Donnan, *Documents illustrative of the History of the Slave Trade to America,* Carnegie Institution, Washington, 1930-1935, cf. Herskovits, *The significance of West Africa for Negro Research, loc. cit.,* pág. 24.
4 - Cf. W. Dawson, *op. cit.,* pág. 13.
5 - Para o cálculo das percentagens respectivas da população negra, livre e escrava e entre a branca e a negra nos EUA, de 1790 a 1930, consulte-se o *Negro Year Book,* 1931-1932, págs. 335 e segs.
6 - Elizabeth Donnan, *op. cit.,* cf. Herskovits, *loc. cit.,* págs. 25-26.
7 - M. J. Herskovits, *On the provenience,* etc.; *cit.,* pág. 261.
8 - D. I. Bushnell Jr., *The Sloane collection in the British Museum,* Amer. Anthrop., VIII, cf. Herskovits, *loc. cit.,* pág. 262.
9 - Cf. Henry Edward Krehbiel, *Afro-American Folk-songs. A. study in racial and national music,* New York and London, *1914,* pág. *40.*
10 - Zora Neale Hurston, *Mules ond Men,* London, 1936.
11 - *Id., ibid.,* págs. 332 e segs.
12 - Vide Herskovits, *Social History,* etc., *cit.,* pág. 254. - Sobre os africanismos da região costeira da Geórgia e Carolina do Sul, vide o documentário publicado pelo *Georgia Writers' Project, Drums and Shadows, Survival Studies among the Georgia Coastal Negroes,* Univ. of Georgia Press, 1940; sobre os Gullahs, págs. 65, 66, 99.
13 - Os argumentos aqui explanados foram resultantes de uma troca de idéias com o prof. Donald Pierson, da Universidade de Chicago, que realizou na Bahia uma série de estudos sobre as relações de raça e de cultura. Vide o seu livro *Negroes in Brazil,* Chicago, 1942, e a tradução em Português, *Brancos e Pretos na Bahia,* S. Paulo, 1945.
14 - Vide E. T. Krueger, *Negro Religious Expression,* The Amer. Journ. of Soc., Jul. 1932; - *Id., Some Factors in the Development of Negro Social Institutions in the United States,* The Amer. Journ. of Soc., Nov., 1934.
15 - W. Dawson, *op. cit.,* pág. 270.
16 - *Id., ibid.,* págs. 271-273.
17 - Arthur Ramos, *Religiões do Negro norte-americano,* Espelho, Julho, 1935, pág. 44.
18 - É esta a opinião da maior parte dos estudiosos norte-americanos. Para documentar esta asserção, o prof. Pierson cita-me dois trabalhos: de Guy B. Johnson, *Folk Culture on St. Helena lsland,* part II, "Folk-songs", e de George P. Jackson, *White Spirituals.* - Alegou-se que a sincopa, os saltos vocais, as modificações dos modos maior e menor, as escalas de cinco tons... , teriam origem escocesa no ritmo *(scotch snap)* e céltica na melodia (escala pentatônica). Herskovits, porém, insurge-se contra esse modo de ver, havendo ele próprio registrado entre os Ashantis e no Dahomei, numerosos solos

vocais, cantos no modo menor, escalas pentatônicas... Além disso, a música religiosa dos negros é muito rica, e não fica relegada apenas aos *spirituals* convencionais (M. J. Herskovits, *What has Africa given to Americal',* The New Republic, Sept., 4, 1935, pág. 92).

19 - Dawson, *op. cit.,* pág. 265.

20 - Theodore Schroeder, *A "Living God" incarnate,* The Psychoanalytic Review, vol. XIX, Jan., -1932, págs. 36 e segs. - Na terminologia psicanalítica, Deus era o produto de seus de terminantes inconscientes, o seu *Super-Ego.*

21 - Os últimos telegramas de Nova York informam que *Father Divine* se acha envolvido num processo policial por haver agredido o oficial de justiça Harry Green. As suas desventuras aumentaram, com a destruição, por um incêndio, de um dos "céus" e com a traição de *Faithful Mary.* A "fiel" Maria acaba de declarar publicamente que *Father Divine* "não é Deus, porque Deus está no céu, acima de nós todos, e não em nenhum indivíduo exclusivamente, aqui na terra". - Sobre o Harlem e o *Father Divine* há hoje uma grande bibliografia. Vide, entre outros, o documentário de Claude McKay, *Harlem; Negro Metropolis,* New York, 1940.

22 - Dawson, *op. cit.,* págs. *266-267.*

23 - Dawson, *op. cit.,* págs. 268-269.

24 - Herskovits, *loc. cit.,* pág. 255.

25 - Para o estudo dos *spirituals:* T. P. Fenner, *Religious Folk Songs of the American Negro,* Institute Press, Hampton, 1909; - C. J. S: Ballanta, *St. Helena Spirituals,* New York, 1925; - R. Nathaniel Dett, *Religious Folk Songs of the Negro,* New York, 1925; - J. W. Johnson, *Book of American Negro Spirituals,* New York, 1925; - Howard W. Odum and Guy B. Johnson, *The Negro and his Songs,* Chapei Hill, 1925; etc.

26 - *Green Pastures* foi levado pela primeira vez à cena em Nova York, em 1930. De então em diante percorreu mais de duzentas cidades, em sete anos de representação consecutiva. Levado ao cinema, onde foi dirigido pelo próprio Marc Connolly, com o artista negro Rex Ingram, no papel principal, a sua aceitação foi entusiástica. Foi classificado um dos primeiros filmes, da produção de 1936 de Warner Bros. No Rio de Janeiro, a nossa incrível censura cinematográfica quis impedir-lhe a representação, não sei por que motivo. Exibido afinal, na tela do Alhambra, lá durou muito mal uma semana. No dia da estréia, na sala quase vazia, contei meia dúzia de pessoas que compraram bilhetes por engano...

27 - Odum and Johnson, *op. cit.,* pág. 39.

28 – *Id., ibid.,* pág. 43.

29 - Vide Odum and Johnson, *op. cit.;* págs. 16 e 55. Para o estudo psicanalítico dos mecanismos de compensação e sentimentos de amor, ódio, medo, nos *spirituals:* Billings, *loc. cit.,* págs. 429 e segs.

30 - Henry Edward Krehbiel, *Afro-American Folk-songs, cit.,* págs. 42 e segs.

31 - Vide Alain Locke, *The Negro Spirituals* in *"The New Negro",* New York, 1925, págs. 199 e segs.

32 - Billings, *loc. cit.,* págs. 426 e segs.

33 - Herskovits, *The Myth of the Negro Past,* New York, 1941.

34 - *Id., ibid.,* págs. 143 *e* segs.

35 - N. N. Puckett, *Folk Beliefs of the Southern Nepro, The* Univ. of North Carolina Press, 1926.

36 - *Id., ibid.,* págs. 177 e segs.

37 - Herskovits, *loc. cit.,* págs. 207 e segs.

38 - Vide p. ex., o documentário, já citado, *Drums and Shadows. Survivals studies among the Georgia Coastal Negroes.*

39 - Joel Chandler Harris, *Uncle Remus and his Friends,* 1892; - I*d., Uncle Remus, his Songs and his Sayings,* 1920; - *Uncle Remus, or Mr. Fox, Mr. Rabbit, and Mr. Terrapin,* World's Classics, 1930.
40 - *Id., Uncle Remus, or Mr. Fos,* etc., *op. cit.,* págs. XII e segs.
41 - Para o *folk-lore* das plantações: J. H. Cox, *Folk Songs of the South,* Harvard University, 1924; - T. P. Fenner and F. G. Rathbun, *Cabin and Plantation Songs,* New York, 1891; - H. Thomas Talley, *Negro Folk Rhymes,* New York, 1922; - John Wesley Work, *Folk Songs of the American Negro,* Nashville, 1915; - Harriet Turner, *Folk Songs of the American Negro,* Boston, 1925; - Howard W. Odum and G. B. Johnson, *The Negro and his Songs, op. cit.;* etc.
42 - Joel Chandler Harris, *op. cit.,* pág. 159.
43 - Odum and Johnson, *op. cit.,* págs. 148 e segs.
44 - *Id., ibid.,* pág. 227.
45- *Id*., ibid., pag. 248.
46 - Para a parte musical dos *spirituals,* vide J. W. Johnson and Rosamond Johnson, *The Books of American Negro Spirituals,* New York, 1940. Para a discussão da presença ou ausência de elementos africanos; vide Herskovits, *op. cit.,* págs. 263 e segs.
47 - A origem da palavra é uma questão controversa. Conta-se de um negro Jasbo Brown, que tocava nos *cabarets* de Chicago, executando os *blues* de W. C. Handy. O entusiasmo da assistência levava-a pedir frequentes bis: *"More, Jasbo! More, Jas, more!*" É possível que Jasbo tivesse dado origem à palavra *Jazz.* - O grande organizador do *jazz-band* foi, porém, o branco Irvíng Berlin, a que se seguiram famosos orquestradores como Will Marion Cook, Paul Whiteman, Sissle and Blake, Sam Steward, Fletcher Henderson, etc. As *"syncopated orchestras"* espalham-se hoje pelo mundo inteiro.
48 - H. L. Mencken, *The Anierican Language,* New York, 1936.
49 - Vide Odwn and Johnson, *op. cit.,* págs: 10-11.
50 - Lorenzo D. Turner, *West African survivals in the vocabulary of Gullah,* Modern Language Association, New York meeting, Dec. 1938; - *Id., Some Problems involved in the Study of the Negroes in the New World with Special reference to African Survivals,* Conference on Negro Studies, Am. Council of Learned Soc., 1940; - I*d., Linguistic Research and African Survivals,* Am. Council of Learned Soc., Set. 1941.
51 - Vide, p. ex.: E. Franklin Frazier, *Traditions and Patterns of Negro Family Life in the United States,* in E. B. Reuter, *Race and Culture Contacts,* New York and London, 1934, págs. 191 e segs.; - *Id., The Negro Family in the United States,* Chicago, 1939.
52 - M. J. Herskovits, *What has Africa given America?, loc. cit.*
53 - C. G. Jung, *Essais de psychologie analytique,* trad. franc., Paris, 1931, pág. 109.
54 - Keyserling, *Norteamerica libertada,* trad. esp., 1931, pág. 57.
55 - W. R. Riddell, *The slave in Canada,* The Joumal of Negro History, vol. V, nº 3, July 1920.
56 - Vide para *estes* dados, Charles H. Wesley, *The Negro in the United States and Canada,* in *The Negro in the Americas, cit.,* págs. 80 e segs. - Vide também H. A. Tanser, *The settlement of Negroes in Kent County,* Tese de doutorado da Universidade de Toronto.
57- J. A. Saco, *loc. cit.,* 1º vol., págs. 180 e segs. – Outros dados sobre o Negro no México, devo-os à gentileza de S. Excia. Don Puig Casauranc, antigo Embaixador do México no Brasil, a quem renovo os meus calorosos agradecimentos.
58 - Luis Querol y Roso, *Negros y mulatos d, Nueva España, Anales de la Universidad de Valencia,* Ano XII, 1935.

59 - Rayford W. Logan, *The Negro in·Spanish America*, in *The Negro in the Americas, cit.*, págs. 31-32.
60 - James B. Browning, *Negro Companions of the Spanish Explorers in the New Warld*, in Howard University Studies *in History*, nº II, *Washington*, 1931; - Saco, *op. cit., vol.* I, pág. *223.*
61 - Saco, *op. cit.*, vol. I, pág. 225.
62 - Cf. Rayford W. Logan, *loc., cit.*, pág. 31.

TERCEIRA PARTE

AS CULTURAS NEGRAS NAS ANTILHAS

CAPITULO VI

AS CULTURAS NEGRAS EM CUBA

Pergunta o famoso historiador cubano José Antônio Saco se na expedição de Diego Velazques que saiu da Hispaniola em fins de 1511 para a conquista de Cuba, não tinham vindo alguns escravos negros [1]. A maioria dos escritores cubanos acredita que os primeiros escravos chegaram a Cuba depois da morte de Diego Velazques. Para Saco, porém, é quase certo que de 1512 a 1514 eles tenham sido introduzidos na ilha.

Historicamente está provado que os primeiros escravos tenham vindo da Hispaniola e só depois, em 1517 é que o rei Carlos I, da Espanha, permitiu a introdução de escravos negros nas Antilhas até 1880, data em que foi definitivamente abolida a escravidão.

A massa de 830.000 Negros nucleados na população cubana reconhece a mais variada procedência [2]. Mas a forma predominante de cultura negra é a *yoruba,* como o demonstraram os trabalhos clássicos do professor Fernando Ortiz. Evidentemente, Negros sudaneses e bantus misturaram-se uns aos outros, em Cuba como no Brasil, amalgamando-se de forma quase irreconhecível. Os julgamentos sobre os escravos, de acordo com suas *nações* de procedência foram tomados "com receio e falta de uma comprovação científica", como assinala o próprio Ortiz [3]. Entre *yolofes,* e *fulas,* e *mandingas,* e *lucumis,* e *daomeianos,* e *congos,* e *moçambiques,* os caracteres antropológicos físicos e traços culturais mal puderam ser descriminados. E isso por aquela razão que, em mais de um trabalho, tenho observado no Brasil. É que a cultura *yoruba,* por ser a mais adiantada, em paralelo com as outras, acabou absorvendo estas últimas e impondo-lhes os seus traços dominantes.

A investigação do *sentimento religioso* entre os negros de Cuba vem comprovar aquele fato. E isto inicialmente deve ser observado com as religiões e cultos, porque constituem o traço cultural mais facilmente reconhecível, como o fizemos com relação ao Negro no Brasil.

Em Cuba, os trabalhos de Fernando Ortiz destacaram um fenômeno semelhante ao que Nina Rodrigues observara entre a população negra de Bahia. Ao lado da religião oficial, e coexistente com ela, amalgamando-se mesmo num sincretismo íntimo, existem formas religiosas procedentes da África e que resistiram a todos os processos de catequese. Os negros *soi-disant* católicos, em Cuba, são realmente *calambucos,* isto é, beatos, frequentadores de igrejas, e pertencem a uma camada tênue da população afro-cubana[4]. Os outros pertencem ao mundo misterioso do *ñañiguismo,* com a vasta herança que receberam do continente Negro.

Em Cuba, como na Bahia, a religião predominante veio dos *Yorubas* ou *Nagôs* entradas lá sob a denominação de *lucumís.* E esta predominância se deveria, segundo Ortiz, a várias causas: a) ao considerável número de escravos nagôs introduzidos em Cuba; b) ao maior progresso de sua teologia comparado com as demais, na África; c) à intensa força expansiva dos yorubas*;* d) à grande densidade de sua população; e) à difusão de sua língua falada por mais de três milhões de negros... [5]. Creio que todas estas causas se podem resumir numa só: à grande importância da sua cultura, tendendo a englobar as demais.

É o "fetichismo, com manifestações animistas", na expressão de Ortiz a espécie religiosa existente, entre os negros de Cuba. A teologia dos afro-cubanos está decalcada quase que fielmente da teologia *yoruba* que conhecemos através dos trabalhos do coronel A. B. Ellis. E é curioso notar a quase perfeita superposição dos nomes de divindades e descrições de cultos e práticas mágicas, em Cuba e no Brasil, no paralelo feito entre as investigações do prof. Ortiz e as Nina Rodrigues e as minhas, na Bahia. A diferença reside apenas, na grafia dos vocábulos, por influência das línguas, espanhol num caso, português no outro, e no trabalho de sincretismo formando-se de modo diverso no Brasil e em Cuba, e por outras causas devidas a processos desiguais de aculturação.

Na teologia dos afro-cubanos *Oloruñ* [6] é o deus Maior, o *senhor do céu.* Chamam-no também *Oladunare (*o sempre justo), O*ga-ogó* (glorioso e elevado ser), *Oluwa* (senhor), *Oba-ogó* (rei da glória). *Obañgidzi (o* senhor), *Eledá*, *Elemi,* etc. Em Cuba, como no Brasil, *Oloruñ* não é objeto de culto especial; apenas há a diferença de que, entre nós, ele não possui tantos nomes. E lá há a fazer-se também a observação de que *Oloruñ* seria a forma primitiva de um monoteísmo negro, o que vem ao encontro de certas teorias recentes dos antropólogos culturais.

Depois *le Oloruñ* vem a série de *orihas (*de *asha,* cerimônia religiosa, segundo Bowen). Em Cuba, os *orixás* se dividem em três categorias. Na primeira, há três *orixás* importantes: *Obatalá, Xangô* e *Ifá.* Na segunda, está um grande número de deuses de poderio menor. A terceira categoria compreende os demais fetiches, amuletos, *gris-gris,* etc.

Obatalá, o maior dos *orixás,* é um deus andrógino, sobre cujo culto, na África e no Brasil, já nos estendemos no "O Negro Brasileiro". O culto de *Obatalá* em Cuba chama-se comumente *religião Batalá* e ainda *Batalá* ou *Batarás,* evidentemente corruptelas da palavra yoruba *Obatalá.* O sincretismo religioso operou em Cuba, a sua fusão com a *Virgen de las Mercedes,* da mesma sorte que no Brasil, a fusão foi com o *Senhor do Bonfim,* uma e outro os santos de maior devoção, em Cuba e no Brasil, respectivamente. Também em Cuba, o assimilam algumas vezes ao *Santíssimo Sacramento,* e com menor frequência ao *Cristo crucificado.* O ídolo que representa *Obatalá* é um tosco boneco de madeira, vestido com

roupas femininas, devido ao seu caráter andrógino. Cultuam-no, lá como aqui, às sextas-feiras.

Xangô é o segundo grande *orixá,* de deus dos raios e das guerras. O seu fetiche é um meteorito de ferro, como no Brasil. Sincretismo em Cuba com *Santa Barbara: "Shangó es Santa Barbara macho",* dizem os negros cubanos. A representação de *Xangô* em Cuba é diferente, no entanto, da do Brasil: boneco de madeira vestido com um lenço branco com franjas vermelhas adornado de colares da mesma cor e com uma espécie de coroa na cabeça, provavelmente por influência da representação católica de Santa Bárbara.

O terceiro dos grandes *orixás* é *Ifá,* revelador dos segredos, patrono das relações sexuais e do parto. É chamado também *Bangá* ou deus dos frutos de certa palmeira, utilizados para os cultos de adivinhação. *Ifá* tem um companheiro, *Odú* e um mensageiro, *Opelé.*

Os *orixás* da segunda categoria são numerosos. *Yemanyá* ou *Yemayá* é a deusa dos rios e das fontes. Sincretismo com a *Virgen de Regla,* por ser esta patrona dos marinheiros cubanos, com santuário erguido sobre a baía de Havana. *Oshó-oshi, orixá* dos caçadores, e simbolizado por uma figura humana armada de arco e flecha; e às vezes por um arco distendido sustentando uma flecha, é talvez o mesmo *Oxossi* que os afro-cubanos assimilam a *San Alberto. Ogum,* deus da guerra, é confundido às vezes com *Eshú* e com *Oshún,* é também chamado *Osunda;* seu sincretismo em Cuba é com São Pedro.

Outros *orixás* são ainda cultuados em Cuba: *Oxum,* também chamada pelos feiticeiros cubanos a *Virgen de La Caridad del Cobre; Orúmbila,* equiparado a São Francisco; *Ololú,* assimilado a S. João Batista; *Babayú-ayé,* identificado a S. Lazaro, e que outro não é mais do que o nosso conhecido *Abalú-aiê; Didena,* culto de adivinhação, talvez relacionado com *Dadá, orixá* dos recém-nascidos; *Mama Lola* (derivado, talvez, segundo Ortiz, de *amala,* que interpreta os sonhos, e *ola,* honra, majestade), culto semelhante ao de *Ifá; Orixá-abá,* culto provavelmente existente outrora, em Cuba; *Exu,* deus malévolo; *Jimaguas* ou gêmeos. Estes dois últimos merecem maiores considerações. *Exu* é também chamado *Elegbará* (poderoso) e *Bará.* Alguns o conhecem ainda pelos nomes de *Ichú, Eleguá* ou *Aleguá.* É simbolizado por fetiches que consistem em pedaços de ferro, pregos, cadeias, chaves, etc. Se o seu sincretismo no Brasil é com o diabo dos católicos; em Cuba é com as *Ánimas benditas del Purgatorio* e geralmente com a *Ánima Sola.* Este culto da *Ánima Sola* está muito difundido em Cuba e tem sua expressão concreta numa espécie de imagem que se coloca atrás das portas para impedir a entrada dos gênios maléficos. Outros espíritos perversos são ainda cultuados entre os afro-cubanos, como *Bián,* demônio que propaga a varíola (*Saponan* e *Omolú,* no Brasil), *Agallú, hembra que es el amo de todas las cosas malas...*

Os *Jimaguas* ou gêmeos são ídolos de grande poder, entre os Negros cubanos. São representados por dois bonecos de madeira, às vezes pintados de preto e com um vestido de pano vermelho; costumam atá-los com um cordel, para assinalar mais claramente o seu caráter de gêmeos. Os *Jimaguas* cubanos seriam talvez idênticos aos *ibeji* baianos, mas ao contrário daqui, que foram assimilados a S. Cosme e S. Damião, em Cuba, o culto dos gêmeos não sofreu nenhum sincretismo.

Na terceira categoria de *orixás*, inclui Ortiz um certo número heterogêneo de *fetiches, gris-gris, ondés, eká*, etc. São fetiches de ferro, objetos quaisquer que representam os santos ou *orixás*, e objetos de feitiçaria: chifres, ossos, dentes, fragmentos de cabelos, pelos de certos animais, e talismãs diversos, amuletos, etc. Não se podem evidentemente considerar estes objetos como *orixás yorubas.* Acham-se aqui amalgamados cultos e práticas mágicas de vária procedência: *yorubas*, angola-conguenses, negro-maometanos, católicos populares, etc. A confusão foi originada, por terem sido todos estes objetos e práticas utilizados e amalgamados pelos cultos e religiões de origem *yoruba*, tornando difícil a sua exata descriminação.

O próprio Ortiz [7] reconhece que ao lado da *regla de Obatalá* (culto *yoruba* propriamente dito) existem outros que tem também o nome de *reglas* (como o de *linhas*, no Brasil): *regla de Ochá, regla de Mayumbe ou Mayomba, regla de gangás, regla de Congos*, etc.

Afora o culto *yoruba* e fragmentos de cultos bantus, há ainda em Cuba traços de influência muçulmana, introduzidos pelos escravos islamizados como *mandingas, yolofes, fulas*, etc. Mas em Cuba não existe propriamente um culto organizado, uma religião *malê*, como a que, por exemplo, se encontra na Bahia. Lá apenas alguns *negros* crêem em *Alá*, o "senhor que tudo pode", usam amuletos com papéis escritos contendo versículos do Alcorão ou introduzem nas suas rezas aos santos, expressões de *gíria sagrada* que parecem reconhecer certa influência muçulmana. Vejam-se, por exemplo, estas duas orações em *carabalí* [8], referidas por Israel Castellanos [9] e que foram apreendidas pela polícia em Cuba. Uma delas era dirigida ao Santíssimo Sacramento e assim estava redigida:

"Bofunolofin Illá mitilloco te ba dide y lla mi tu lla de lla de mal o fumilla. Illá teroloni qui ba afun i tumo de vadidellé. Illá me sium sorollá bá ofé o lo de u mare ba ló de mare que ba inú silloco pa bofea a maquereré de baba tié".

A outra oração, à Virgen de Regra, assim dizia

"Illá mi llamallá teraguaná sanabiologó o lo dú marcillá mu fé lla o mi, tutú a bi tutú ella si lla botó i lla ma que querellé obilá illa llamé abilá

llamé agua eló mufón óguede era ba fun cuecuellé bon fún ba fún mallon mina mallon batracó e mi ni achó".

Rafael Roche, o agente de polícia que se apoderou destas orações, acha que os documentos estavam escritos em língua *lucumí* do que discorda Castellanos, achando, com razão, que a gíria dos feiticeiros cubanos, como está, é constituída de um mosaico de palavras e expressões da mais diversa procedência [10]. No entanto, o que Castellanos não parece haver notado é a influência nítida do linguajar dos negros islamizados naquelas orações acima citadas. *Yolofismos, mandinguismos...*, de fato, contaminaram de certo modo o linguajar popular dos negros de Cuba.

O culto *vodu*, de origem daomeiana, muito difundido como veremos, no Haiti, deixou raízes superficiais em Cuba. E assim mesmo trazido por alguns Negros haitianos, aportados a Cuba, fugidos de movimentos revolucionários na ilha vizinha. Em velhas páginas de H. Piron [11] é que se encontra uma descrição do culto *vodu*, presenciado por aquele autor em Santiago de Cuba.

O antigo *baile da cobra* talvez tenha relação, segundo Ortiz, com o culto *vodu*. Era uma dança que os Negros executavam em derredor de uma *boa* artificial, depois de passeá-la pelas ruas de Havana. No dia de Reis, paravam no pátio do palácio, e começavam a dançar e a cantar:

La culebra se murió
Sángala muleque

Acrescenta Ortiz, baseado na descrição de Bachiller e Morales no livro *Tipos y Costumbres de la Isla de Cuba* que este passeio e dança da cobra proviriam do rito procissional que anualmente se celebra no Daomei onde a obra é conduzida pelas ruas de Whydah [12].

A liturgia religiosa dos afro-cubanos tem uma semelhança notável com a dos negros da Bahia, adeptos do culto *yoruba*. Lá, como entre nós, os ritos são praticados no interior das casas habitadas pelos sacerdotes negros. Na parte mais importante da habitação está o *altar* que cada vez mais toma a forma dos altares católicos. No altar está o *orixá* representado pelo seu fetiche, as oferendas depositadas em pratos e vasilhas de barro, coco, cabaça, etc. O sacerdote principal chama-se usualmente *padre;* os auxiliares secundários tomam o nome de *Caballero de la mesa* e *mayordomos*, já por influência do sincretismo espírita e católico, enquanto que aos demais associados se dá o nome de *hijos de santo* (filhos de santo, como no Brasil). Os *filhos de santo* consagram-se a um determinado *orixá*, comprometendo-se a obedecer a todas as exigências do culto. Cada *orixá* é objeto de um culto especial com cores diferentes para cada um, dia especial da semana, vestimenta própria dos *filhos de santo*, cânticos, etc.,

exatamente como no Brasil [13]. É para notar-se a difusão cada vez crescente do sincretismo religioso, principalmente com o catolicismo.

A significação das cores até hoje se conserva, não obstante o trabalho do sincretismo: adornos *brancos* são os da *Virgen de las Mercedes* (*Obatalá), amarelos,* os da *Virgen de la Caridad del Cobre* (*Oshún), azuis,* os da *Virgen de Regla (Yemanyá), brancos e vermelhos* os de *Santa Bárbara (Shangó)* e muitos outros de várias cores, isoladas ou combinadas.

As oferendas mais comuns aos *orixás* consistem em iguarias típicas, que dão à cozinha cubana as suas características regionais, como na Bahia. Uma simples enumeração de Ortiz [14] dá uma idéia das iguarias afro-cubanas consagradas aos *orixás:* cocos, amendoins, abóboras, inhames, bananas, *gofio* (milho seco, torrado e reduzido a pó), *palanquetas* (doce feito de *gofio* misturado com mel), *quimbombó (Hibiscus esculentus,* segundo Gundiah), manteiga de *corojo* (azeite da palmeira *corojo), ocra, bleo, calalú* (o caruru afro-brasileiro), *malanga* (*Arum sagitaefolium) fufú* (espécie de farinha de inhame), *chichi* (será o mesmo *xinxim* baiano?) e bebidas como o *ecó* (massa de milho fermentado e açúcar dissolvido na água), *chequeteque* (aguardente com *mel de purga),* etc.

O sacrifício de animais - galos, carneiros, etc. - exige um cerimonial completo. A oferenda se faz num receptáculo de forma semi-esférica que alguns feiticeiros denominam *chumba.* Cada *orixá* tem a sua *chumba* especial. A festa de consagração do alimento de cada *orixá* se chama *dar de comer ao santo,* exatamente como no Brasil.

Danças e cânticos são indispensáveis nas cerimônias do culto. Tambores, *marimbulas, marugas* e outros instrumentos, acompanham os cânticos e as danças dos *filhos de santo.* A cerimônia começa pelo toque *bembé,* a que logo se seguem as danças sagradas. Eis como Ortiz descreve a dança religiosa dos negros cubanos [15]:

"O maior atrativo das festas celebradas pelos *filhos de santo* é a dança religiosa, que nem sempre se mantém dentro das fronteiras místicas, passando frequentemente a ser uma dança profana.

"Em geral, a dança religiosa dos feiticeiros é acompanhada unicamente por tambores. Estes são três. O primeiro é de dois metros de largura por um de circunferência, com cobertura de pele de cobra na extremidade; ajusta-se à cintura e coloca-se à direita do tocador, que produz os ruídos somente com as mãos. Equivale ao antigo tambor *dabá,* de que já falou o viajante árabe El-Bekri. O segundo tambor, chamado em Cuba *la tumba,* se toca com um pequenino pau; é de metro e meio de comprimento e é preciso sustentá-lo com as pernas para se tocar. O terceiro, muito menor, recebe o nome de c*hamador* e se toca sustendo-o como o anterior.

"É ele que assinala as voltas dos dançarinos e o *golpe de frente,* isto é, o momento culminante da dança, pelo seu erotismo. Os tambores se

temperam ao calor do fogo produzido pela combustão de uns ramos secos, de palha de milho, etc. A marimba emprega-se às vezes para acompanhar a dança sagrada, porém, com menor frequência.

"Começa a dança com uma cantilena monótona em que o coro segue o estribilho do feiticeiro. Não se passa muito tempo, uma vez iniciada a dança, sem que a excitação erótica se manifeste em toda a crueza africana. Os movimentos lascivos da dança seguem o ruído dos tambores e amiúde se ouve a voz de um negro gritando *iebbe!* ou *iebba!* [16] e pedindo que o *chamador* faça ouvir seu toque para dar o *golpe de frente.* A dança termina comumente pelo cansaço dos dançarinos, que mostram, não obstante, grande resistência física, dançando horas e horas. Não é raro que os negros suarentos se despojem da camisa, mostrando seus bustos lustrosos e braços bronzeados que cingem com febril abraço o corpo da dançarina. Chegados a este momento, os dançadores enlouquecem pela irritação sexual, o *chequeteque*, a música, a dança, etc., e a orgia coroa, frequentemente a festa religiosa".

Mas nas cerimônias religiosas seguidas com rigor, não há nenhum vestígio externo de erotismo. E então a dança culmina no fenômeno a que os afro-cubanos chamam *dar o santo* ou *subir o santo à cabeça*, exatamente como foi observado na Bahia por mim próprio. É a possessão fetichista, a que já consagrei largo capítulo [17].

Em Cuba, o fenômeno da *queda do santo* assume alguns aspectos particulares. Assim, alguns crêem que *dar o santo* seja um castigo enviado por *Oshún* ou *Eshú* à pessoa atacada, por ofensas de caráter religioso. Esta opinião, porém, não é verossímil, acrescenta Ortiz [18]; porque a possessão pelo santo é antes uma qualidade honorífica, uma espécie de "mediunidade", para empregar a expressão espiritista.

Para cessar o ataque da possessão, tocam-se os tambores sucessivamente, a começar pelo menor. E, se isto não é suficiente, grita-se ao ouvido do paciente, até parar o estado de santo:

Sensiribó, sensiribó
Epé mancoó

Às vezes é preciso dar golpes na pessoa atacada. As mulheres são introduzidas em quarto contíguo, como na Bahia. Em Cuba, alguns feiticeiros costumam estender em decúbito dorsal a pessoa em estado de santo, colocando-lhe na boca uma vela acesa.

A magia fetichista em Cuba compreende toda uma série de práticas, que tem muita semelhança com os atos de magia dos afro-brasileiros [19]. Do indivíduo de má sorte, que padece males físicos ou morais, desgostos amorosos ou econômicos, diz-se que tem a *salación* em cima, que está *salao* [20], isto é, está de azar ou enfeitiçado. Atualmente, ao que observa

Ortiz, em lugar de *sación* e *salao* se adota a palavra *ñeque,* provavelmente de origem *yoruba.*

A função do feiticeiro é preparar feitiços benéficos ou maléficos, produzir ou retirar a *salación* de uma pessoa. O objeto material utilizado pelo feiticeiro nestas práticas chama-se *embó* (no Brasil: *ebó,* derivado do yoruba *ebó,* sacrifício religioso, *ibó,* sortilégio ou ainda *igbó,* também sacrifício). O poder sobrenatural do *embó* chama-se *birongo,* e por corruptela *bilongo* (derivado, segundo Ortiz do *yoruba bi-iroñ-go*, isto é: *bi*, causa de um sofrimento; *iron*, pessoa enferma; *go,* esconder) sobre a distinção entre *salación, embó e bilongo,* escreve Ortiz [21]:

"O *embó* usa-se para produzir a *salación* ou para livrar dela uma pessoa, transmitindo-a a outra ou a um animal ou objeto, porque o *embó é* como que o veículo do *bilongo* que origina a *salación.* O *embó* não se emprega sempre na cura de doenças, pois, se bem que revestido de um caráter religioso, os feiticeiros tem sua terapêutica selvagem, muitas de cujas aplicações não podem ser consideradas como *feitiços".*

Cada doença seria, para os afro-cubanos, devida a uma entidade maléfica distinta; para a sua cura é preciso fazer a *limpeza,* com oferendas ao *santo* e cerimonial especial. Isto é a porta aberta para as práticas de *curandeirismo,* em que se especializam muitos sacerdotes dos cultos negros, exatamente como o observado no Brasil. Ortiz dá-nos uma larga cópia de exemplos destas práticas mágico-terapêuticas dos curandeiros e *saludadores* afro-cubanos [22].

A magia amorosa segue as mesmas características: práticas de *amarrar* a pessoa que se deseja, a *água bomba* [23], para *embobar* o noivo ou a noiva, e várias outras práticas de *salación* amorosa.

Quanto às práticas maléficas, elas vão desde as cerimônias simbólicas em que o feiticeiro prepara *embós* de mau agouro, até o feitiço material direto pelos envenenamentos.

A predição de fatos, as práticas e ritos de presságios constituem uma das prerrogativas dos feiticeiros, adeptos do culto de *Ifá,* o *orixá* das coisas ocultas.

Do exposto, deduz-se que os feiticeiros afro-cubanos, do mesmo modo que no Brasil, pertencem a várias categorias. Eles são *sacerdotes, feiticeiros e agoureiros,* para aceitar o tríplice caráter que lhes assinala Ortíz [24]. Também no Brasil já aviamos feito distinção entre o sacerdote negro, o *babalaô,* e o feiticeiro preparador de *ebós* e despachos, estabelecendo uma separação entre o *fetichismo-religião* e a *feitiçaria-magia fetichista* [25]. Esta distinção fazem também os estudiosos cubanos, quando separam as práticas religiosas dos negros, dos seus atos de *mala vita* que constituem propriamente o *ñañiguismo.* Enquanto que o negro fetichista se caracteriza pela *religiosidade,* o "*ñáñigo* é um membro de uma sociedade criminal organizada por indivíduos da *mala vita,* pelos

verdadeiros micróbios do mundo criminal, associados para a defesa e vingança de seus irmãos ou companheiros de associação"[26].

Os sacerdotes do culto são, em Cuba, quase sempre homens, ocupando as mulheres uma posição secundária. Mas é comum, lá como entre nós, viver o sacerdote quase sempre de parelha com uma auxiliar ou ter a sua casa cheia de mulheres, com a instituição de verdadeira poligamia. Os sacerdotes dos cultos afro-cubanos são conhecidos por vários nomes: *brujero, babalá, ulúe, mayombero*, etc.[27].

Babalá é o correspondente do nosso *babalaô* (Bahia) e *babalorixá* (Recife), palavra de franca origem *yoruba. Ulúe,* cuja verdadeira etimologia Ortiz não conseguiu discernir, parecendo-lhe derivar do *yoruba olú,* chefe e *we,* limpo, adornado, é aplicado de preferência aos negros chefes de confrarias. *Mayombero,* de origem conguesa, corresponderia ao nosso *macumbeiro.*

Alguns feiticeiros de renome, em Cuba, tomam nomes que parecem gírias individuais, mas na realidade são palavras derivadas do *yoruba* ou de outra língua africana, designando um caráter comum. Por exemplo, a um feiticeiro, famoso em Havana, pelo temor que inspirava, chamavam os negros *Okoró,* que na realidade é um vocábulo *yoruba* significando *vingativo, malévolo.* Também a palavra *Bocú* não era um apelido frances do feiticeiro *Bocourt* mas, provavelmente, viria do *yoruba bo-okú, enterrador, comedor e adorador de cadáveres* [28].

Aos feiticeiros muito idosos chamam ainda os negros de Cuba, *taita,* aos velhos e *ma,* às velhas, por exemplo: *Taita Pancho, Taita Andrés, Ma Rosa, Ma Concha, etc.* O nome *Papá* também é usado.

O prestígio dos sacerdotes negros e dos feiticeiros é inegável. E lá, como no Brasil, a sua influência penetrou em todas as camadas da vida social...

Não só a religião, mas o *folk-lore* e todas as instituições sociais sofreram a impregnação nítida das culturas negro-africanas.

A influência negra no *folk-lore* cubana é considerável. Seus *folk-song* e *folk-dance* sofreram esta influência desde que Carlos I, rei de Espanha, autorizou a introdução de Negros escravos nas Antilhas [29]. Já nós referimos à música e à dança dos cultos religiosos. Mas, igualmente como no Brasil, esta música religiosa saiu dos templos fetichistas e se espraiou por toda a vida social do afro-cubano, Aliás, era mesmo difícil separar, como notou Ortiz, o caráter religioso, privado, da música e dança religiosas do seu caráter profano. As fronteiras entre umas e outras vão se esbatendo cada vez mais, como sucede nos *afoxés* negro-brasileiros.

Já vimos alguns instrumentos musicais *usados* nas cerimônias religiosas: *tambores (tumba, llamador...*), *marimbulas* ou m*arimbas*... Israel Castellanos escreveu uma erudita monografia sobre os instrumentos de música dos negros cubanos [30]. Em primeiro lugar vêm os tambores. O

tambor é o instrumento primitivo universal. Os negros africanos introduziram em Cuba muitas variedades de tambores. E pelas características de sua construção - pele, montagem ou amarramento dos couros, tensão dos mesmos em cunhas (*bencomas)* ou cordas, etc., concluiu Castellanos pela origem *yoruba* da maior parte deles. "O tambor dos afro-cubanos - escreve - é simples. O tipo mais comum é um cilindro de madeira, de *75* a 80 cm de altura e 70 por *75* cm de circunferência. A distensão do couro faz-se por cordas ou cunhas. Em geral, sua construção é de fatura *yoruba"* [31]. Há os de vários modelos: de superfície talhada, pintada de vermelho e baixo-relevos de branco, etc.

Os tambores afro-cubanos tomam várias denominações. *Encomo* é o nome geral, que se subdivide em *bencomo, cosilleremá, llaibi, llenbi, boncó* ou *boncó enchimilla, bongó, tahona, tumba...* sobre todos eles, "... estamos autorizados para sintetizar, declarando que, entre os modelos construídos pelos afro-cubanos de Havana, o tipo *yoruba,* tem extraordinária preponderância. A forma exterior dos tambores, a montagem dos couros, as amarras, o método de ajustamento e tensão, é típico dos *yorubas"*[32].

O *cajon,* outro instrumento musical afro-cubano, é um pequeno paralelepípedo de madeira que se percute com as mãos ou com pequenas baquetas de madeira: talvez semelhante ao *tamborim* carioca das escolas de samba. O *cajon* não falta nas festas populares afro-cubanas, como um dos instrumentos componentes das orquestras de percussão.

Já a *marimba* tão difundida na América Central, provém dos povos bantus. Também é chamada *marimbula,* em Cuba. Por uma descrição de Esteban Pichardo, vemos que a *marimba* é um "instrumento musical dos *Negros Bozales,* em forma de um caixão com vários pauzinhos ou pequenas tábuas elásticas, que, a modo de telas e percutidas com as pontas dos dedos polegares dão vários sons um tanto secos ou de pouca sonoridade" [33]. Seria a mesma *niarimba* (*wandina)* dos *wandas,* a *marimba* do Zambeze, a *simba* dos cafres, etc. Castellanos descreve as modalidades mais comuns de *marimbula* encontradiças em Cuba [34].

A *maruga* é "formada por dois cones ocos, de lata ou metal, soldados pela base. A superfície dos cones apresenta perfurações que oferecem desenhos caprichosos. As extremidades são truncadas e uma delas é fixada ao cabo, que é também de folha de flandres" [35]. O som é obtido pela agitação de pedrinhas ou sementes no interior do instrumento.

A *maruga* é tida geralmente como sinônimo de *maraca,* mas esta última é sempre feita de *güiro* (*Crescentia cujete)* ou cabaça, *"maruga vegetal",* como a chama Castellanos. Embora usada nas festas populares afro-cubanas, a *maraca* e a *maruga* não parecem ser de origem africana, igualmente como sucede com o *maracá,* o *ganzá* ou o *xeque-xeque* brasileiro. Embora Wiener sustente que *maraca* seja corruptela do árabe

mitraqah, daí passando aos negros do Sudão, acha Ortiz com mais razão que "a *maraca* é instrumento musical e vocábulo dos índios Aruaques, que nos tempos pré-colombianos povoaram as Antilhas e hoje sobrevivem junto ao Madalena, ao Orinoco e ao Amazonas. E curioso é observar que a usavam também e ainda usam para seus esconjuros os feiticeiros, *behiqués* ou *piaches* indianos" [36].

De origem indígena é também o *güiro,* que evoca o *reco-reco* brasileiro. "Os negros - escreve Ortiz - adotaram o *qüiro* ou *cabara* que é indígena. Consiste em um *güiro* seco onde foram gravadas várias ranhuras horizontais e paralelas em sua parte externa de maneira a formar uma espécie de ralador (pelo que se chama *quayo)* e sobre o qual se passa a compasso, uma vareta de madeira dura enquanto se sustém o pedúnculo com a mão esquerda" [37].

As *campainhas* de ferro, as *campanas,* são também instrumentos musicais dos afro-cubanos. Há os de vários feitios, desde as campainhas simples, até as *duplas campânulas* de ferro dos *yorubas,* idênticas aos *agogôs* negro-brasileiros.

Outros instrumentos existem ainda entre os afro-cubanos. Os *palitos* tão conhecidos nas orquestras cubanas consistem em dois paus redondos, de madeira dura e seca, que se percutem um contra o outro, marcando o compasso da música ou do canto. O *sambí,* de franca origem bantu, seria o nosso *berimbau-de-barriga,* a avaliar-se pela descrição de Ortiz: "instrumento de corda africano, conhecido em Cuba, formado de uma varinha de *yaya* ou *vara* em forma de arco, com uma fibra de *guano montaña ou* arame, como corda, e um *güiro* como caixa de ressonância" [38].

A grande variedade de instrumentos afro-cubanos explica a riqueza de sua orquestração, já tão famosa no mundo inteiro, estilizada e difundida hoje através dos *movies* americanos... Adaptando a *habanera,* o negro cubano enriqueceu-a com elementos rítmicos, que deram à música cubana as suas características inconfundíveis [39].

Saindo das cerimônias fetichistas, a dança afro-cubana se popularizou nas festas profanas. As danças cubanas teriam se originado, segundo Ortiz, da ondulação postero-pelviana de origem andaluza e africana. *Habanera* de um lado, danças negras do outro. E daí surgiram o *tango,* a *rumba,* a *guaracha,* o *danzon...*

As primitivas danças negras vieram dos tempos da escravidão. Em certos dias de folga, debaixo da vigilância dos *mayorales,* o escravo cubano podia realizar as suas *danças de tambores.* Com seus instrumentos rudimentares - *tumbanderas, tumbas, chachas e maracas ro*mpiam os negros os seus *cantos de trabalho* e as danças que trouxeram de suas terras de origem. Quase sempre dançavam em tablados improvisados, presididos pelo *rei e pela rainha,* eleitos por eles. Uma descrição da dança escrava fez

Emílio Bacardi numa novela, talvez a melhor dessa época, na opinião de Ortiz. Será melhor conservar o idioma original:

"- Mi amo, *la tumba va a empezar".*

"- Bueno, que empiece; ya iremos Allá".

"La sala de trillar café se habia convertido en salón de baile. Desmontadas las mesas de tijera, yacían recostadas a las paredes, y a ella también los bancos cuajados de mujeres. En una especie de tarima alta, se hallaban presidiendo, *el rey y la reina,* corte elegida por los esclavos; um poco más abajo *el bastonero,* director de las danzas; junto a ellos hombres y mujeres señalados con diversos títulos jerárquicos, y el resto de la sala, bastante amplia, esparcida la dotación casi en su totalidad. Seis ventanas sin rejas y dos puertas abriéndose al exterior, daban claridad al recinto. En un lado los músicos com sus *tumbas y chachas;* la mayoría de las negras con *maracás* de hoja de lata, llevando con ellas el compás de la música y del canto. Algumas pencas de palma, una bandera española y otra franceza, bastante desteñidas ambas, y varias farolitos con de cera amarilla , eran los adornos de aquel salón. *El rey y la reina* ocupaban sillas de cuero; el *bastonero* una de lo mismo, pero más pequeña".

"Ensordecían las *tumbas* picadas por las duras manos del trabajo y el eco de los parches, retumbando en la sala, enloquecía a aquellas gentes, fanáticas de la danza. El *chacha,* cuajado de manos de cinta de divemos colores, vibraba frenéticamente en las manos de los acompañantes. Y el cantar monótono y lento de las negras llenaba de embriaguez a músicos y danzadores".

"Rompia el *babul* con su cadencia, e inauguraba, el baile la más gallarda de las negras jóvenes: se bailaba por amor al arte, y el compafiero era un negro, ya de bastante edad, el mejor bailador de la hacienda".

"Elia, alta y de facciones regulares, con la bocca entreabierta por una sonrisa de vanidad satisfecha, lucía uma dentadura simétrica y de perfecha blancura. La cabeza adornada con el indispensable *tiñón* de seda, erguida y um tanto echada hacia atrás, ostentaba ojos adormilados, lanzando a la redonda mirada preñadas de voluptuosa languidez; el pecho pronunciado y atrevido pailpitaba fuertemente, como queriendo rasgar, con la dura morbidez de las carnes, el corpiño de batista, de algodón rosado, que comprimia el airoso seno, en tanto que la larga cola de la falda describiendo círculos, sujeta en parte por el brazo izquierdo con elegante dejadez. Tendida al galán la mano derecha, va asiada por la punta de los dedos, destacándo-se el mórbido brazo adornado con un brazalete de oro donde brillan gruesas esmeraldas falsas; desafia con su altanera belleza y exagera a veces el cimbrar del talle, dejando adivinar, por el escultórico busto, descubierto casi por el escote, a una espléndida Venus africana, de sangre oriunda de los arenales de fuego, embellecida por seleción em los pintorescos campos de Cuba".

"Descalzos los pies, deslízanse por el tablado dei piso, como si anduviesen con patines; en un instante retiénela el compañero en forzada tensión, obligándola a describir círculos y más círculos, e inclinándose de momento em momento, y pasando bajo el brazo de ella, como bajo galante arco triunfal, obtienen una ovación de los que les contemplan. Los *carriles* se repiten, y a un movimento cadencioso e iniciador de caderas, el delírio llega a su colmo; las *maracas* agítanse como enloquecidas, o poseídas de furia; auméntase el repicar de las *tumbas;* la más anciana de las negras ata un pañuelo verde a una pantorrilla del bailador; un mozo introduce en la boca de la beldad un real de plata, y en tanto que espectadores de ambos sexos se disputan el limpiarles el sudor del rostro, el cantar agudo y delirante, resuena con inusitado brio":

"Blan la yo qui sorti en Frans, ¡oh jelé...!
Yo pran madam yo servi sorellé!...
Pu yo caresé negués...! [40]

"Y vibra el los espacíos da última sílaba, larga, prolongada, lastimera, sin tomarse aliento, como un ay! Que se va perdiendo en los espacios; imprecación del servilismo, protesta de impotencia y quejido de un rebano de La humanidad. Ese cantar es el desahogo inocente y patético, a la vez, de la raza oprimida que con letra en que se contiene la idea que zahiere se venga del amo, acompañando las notas musicales con un canto tristíssimo de dolor infinito"[41].

Destas danças negras surgiu a *rumba.* Suárez, há tempos, assim a definiu; "Dança muito obscena em parelha, cujo atrativo principal são as indecorosas contorções de cintura, que o par dança solto ou enlaçado. Tem origem africana, assim como as cadências de sua música"[42].

"A habilidade da dançarina - acrescenta Ortiz - consiste em mover voluptuosa e cadenciadamente suas cadeiras conservando o resto do corpo em uma quase imobilidade somente interrompida para dar certos passos ao som dos tambores e permitir uma ligeira vibração nos braços arqueados, cujas mãos seguram as extremidades de um pano[43], ou levantam a saia em proporção com a excitação erótica da dançarina" [44].

Os muitos autores que se tem ocupado da rumba - Suárez, Pichardo, Aranzadi, Zamacois, Salillas... - destacam as suas características eróticas. A *rumba,* para Zamacois, por exemplo, não é mais do que "o poema do amor físico, a conquista da fêmea; conquista crua, rápida, sem torneios cortes ou delongas ociosas". Mas Castellanos, que reproduz esta e outras opiniões destes autores, distingue duas variedades de *rumba:* a) *rumba erótica;* b) *rumba negreira* ou *dança bárbara* [45]. E reproduz as observações de Rafael Salillas, que fez uma verdadeira classificação fisiológica, quando acentuou o caráter de sensualidade na rumba. Assim haveria a *rumba:*

A) *Abdominal*
B) *Péctoro-braquial*
C) *Dorsal ou póstero-pelviana*

O primeiro tipo corresponde à *dança de ventre* da coreografia oriental; ao segundo tipo se poderia chamar segundo Salillas, *espasmo de braços* e ao terceiro, *"concomimiento erotico"*.

Também o folk-lorista Sanchez de Fuentes distinguiu a *rumba teatral*, mais aperfeiçoada, mais refinada, da *rumba verdadeira*, de marcado caráter africano. A verdadeira rumba "só consta de oito compassos que formam uma frase que se vai repetindo indefinidamente, enquanto dura a dança, um tanto lúbrica e sensual, do par desarticulado, que a anima com seus repetidos movimentos de ombros e estranhas contorções. A síncope que oferece a música desta dança, que também se canta com letras nascidas na rua, é muito característica dentro do compasso de "dois por quatro" em que se escreve e em que se intercalam frequentemente tresquiálteras que lhe dão um sabor inconfundível" [46].

O *tango* foi dançado apenas nos tempos da escravidão, e tinha características aproximadas da *rumba*, conforme afirma Sanchez de Fuentes. Não criou raízes em Cuba, ao contrário do que supôs Friedenthal.

O *danzon* tem uma origem mais recente, embora reconhecendo raízes andaluzas e africanas, como está dito nestes versos do poeta Manoel Pichardo, dirigindo-se a um seu confrade mexicano, e reproduzidos por Friedenthal [47]:

Es, poeta, el danzon
Con aires de andaluz y de africano

E em outra estrofe:

De tiple y de bandurria suavidades
Y de Congo tambor, sonoridades

A dança e a música dós afro-cubanos foram se transformando gradualmente por influências, que operaram como no Brasil, uma *desafricanização* progressiva pelo trabalho lento da aculturação. Podemos hoje afirmar que a *rumba* é a dança típica de Cuba, com aperfeiçoamento dos seus primitivos e grosseiros caracteres. Como tal, a *rumba* invadiu os salões elegantes e apresentou-se ao mundo, utilizando-se da propaganda decisiva do cinema sonoro norte-americano...

As festas populares de Cuba sofreram, em grandes proporções, a impregnação negra. E algumas delas reconhecem mesmo origens nitidamente africanas. Os *cabildos*, por exemplo, de franca semelhança

com as festas cíclicas dos *reisados* brasileiros, e de origem cultural congolesa.

Através de um interessante estudo do professor Fernando Ortiz [48] vemos que os *cabildos* afro-cubanos, que fora de Havana eram chamados *reinados,* se celebravam no dia de reis. A princípio, eram simples reuniões essas que tiveram origem nos *cabildos* (do castelhano *capítulos)* sevilhanos do século XIV, continuados nas *cofradías* dos séculos XV a XVIII. Estes ajuntamentos de negros reconheceram uma dupla causa social e religiosa, igualmente como sucedeu com as *confrarias* dos escravos brasileiros. Há a notar ainda a influência africana, dos *clãs* totêmicos, como já demonstramos Nina Rodrigues e eu, para o caso dos *ternos* e *reisados* negro-brasileiros. As primitivas *cofradías* em Cuba foram se transformando em verdadeiras festas populares, com reis e rainhas, séquito, música, etc. Realmente, eram verdadeiros festejos de *reis Congos,* como os celebrados no Brasil e sobreviventes ainda hoje nos *reisados* e *maracatus d*o nordeste [49].

No dia de Reis, em Cuba, saíam os *cabildos* com o seu rei Congo, vestido de casaca, chapéu de dois bicos, grande bastão de borla, características ao mesmo tempo de um monarca europeu e de um régulo africano. O rei Congo não era apenas uma entidade de *folk-lore.* Exercia as funções de *capataz (como* nas antigas *cofradías*) e de embaixador da sua raça. Daí o respeito que merecia de seus súditos; ele "era o vínculo - escreve Ortiz - que os unia geralmente à sociedade dos brancos" [50].

A eleição do rei dos *cabildos* era uma função altamente complexa, como se deduz das informações prestadas a Ortiz[51] por um velho *Congo.* Procedia-se à eleição (*salí)* no dia de Reis, recaindo a escolha em um *Congo* que tivesse talento *(entú).* A eleição propriamente dita era precedida de três dias de cerimônias a Santo Antônio, ao qual *davam comida.* Escreviam um sinal correspondente a cada candidato em papéis que colocavam dentro de um *güiro,* tirando-se então a sorte. O eleito era saudado com grandes manifestações de alegria, e o seu *reinado* durava quatro anos. Fazia-se ainda a eleição de um rei suplente a que chamavam *isuru.* Os *lucumís,* de acordo com esta informação fornecida a Ortiz, não tinham rei, o que vem ainda provar a origem bantu desta instituição.

O *rei* ou *capataz* era responsável pelas faltas cometidas pelos súditos de seu *cabildo,* de que faziam também parte as mulheres.

"Aparentemente os cabildos tiveram como finalidade a dança, mas realmente se destinavam ao amparo dos negros e a fins religiosos, como prova o fato de levarem fetiches em suas reuniões, que foram proibidas ao menos na via pública, para não prejudicarem a religião católica. Os negros, nesse momento adotavam como patrono algum santo católico, transmitindo-lhe o poder de seu fetiche, confundindo-o com aquele" [52].

Sucedeu no Brasil a mesma coisa. Veja-se, por exemplo, o caso dos m*aracatus,* em que os negros carregam na via pública a *boneca,* que é na realidade, um deus-fetiche, o *calunga* dos angola-conguenses; ao mesmo tempo em que festejam *calunga* [53], os negros se dirigem à Igreja de N. S. do Rosário, que também tem sido a padroeira das confrarias dos negros brasileiros. Em Cuba, houve muitas confrarias e devoções dos negros a santos católicos, afora o caso do sincretismo *orixás-santos* já descrito.

A procissão dos *cabildos* cubanos tem muita semelhança com as festas negro-brasileiros do ciclo dos Congos: reis e rainhas paramentadas, dança, música, etc. Houve cabildos famosos, em Cuba, como o *Cabildo Congo Mumbala, Cabildo Africano Lucumí, Cabildo de Oro, Cabildo Rey Mago Melchior, Cabildo Arará Magino...* onde as denominações africanas se encontram com expressões católicas... O governo, julgando os cabildos "mancha de uma civilização", começou a persegui-los; mas, como sucedeu com as práticas do culto, eles permaneceram "debaixo de uma adoração católica e um regulamento adaptado ao formalismo legal" [54].

Uma figura comum aos cultos fetichistas negro-cubanos e às festas dos *cabildos* é o *irime* ou *diablito,* que saía, à rua, nos dias de reis, paramentado de forma típica, às vezes com máscaras, capacetes de penas ou cornos fazendo pantomimas, à moda dos *griots* africanos. O próprio Ortiz inclina-se pela origem congolesa destes *diablitos* [55]. No Brasil também ainda hoje vemos essas figuras, nos *Mateus* dos reisados ou nas personagens carnavalescas da antiga Praça Onze...

De sobrevivências africanas no Carnaval cubano, há ainda os *comparsas* contemporâneos. Corresponderiam aos nossos *ranchos* e atuais *escolas de samba.* São grupos de vários indivíduos que desfilam nos dias de Carnaval, segurando lanternas de papéis multicores, cantando coplas onde se adivinha a origem africana. É evidente o caráter de sobrevivência totêmica destes comparsas, tal como Nina Rodrigues já havia lembrado para os seus congêneres da Bahia. E a prova está nas denominações destes *comparsas* como *El Gavilan, Los Congos Libres, El Alacran, La Culebra...* A influência maometana também se revela em alguns nomes como *Mandinga Moro Rojo, Mandinga Moro Azul.* Também em grau menor, se observam sobrevivências pré-colombianas nos *comparsas* afro-cubanos.

O Governo, que persegue os *comparsas* do carnaval cubano, como no decreto de 1º de fevereiro de 1913, algumas vezes os apóia para fins políticos. Não é a mesma coisa que acontece com as nossas *Escolas de samba,* onde assistimos a uma verdadeira exploração organizada dos morros, ou o assalto do político branco à boa fé tradicional do Negro?

A linguagem dos Negros de Cuba bem reflete a influência africana. O primitivo idioma dos negros escravos recém-chegados a Cuba era realmente uma gíria especial, devida a várias razões postas em destaque por Ortiz: ignorância da língua castelhana, dificuldades de aprendê-la, etc. Esta

gíria compunha-se de poucas palavras formadas geralmente pela duplicação da raiz tomada ao inglês, (por exemplo: *luku-luku,* olhar, do inglês *to look; pisi-pisi,* urinar, do inglês *to piss; tifi-tifi,* roubar, do inglês *to thieve,* etc.), ou de origem onomatopaica (por exemplo: *fon-fon*, açoitar; *ñami-ñami,* comida, etc.) [56].

Esta linguagem confusa dos negros era um castelhano desfigurado, sem concordância, número, declinação ou conjugação, sem R forte, sem S e D finais, troca do LL por ñ, E por I, G por V, etc., como neste exemplo de frase apresentado por Pichardo: *"yo mi ñama Frasico Mandinga, nenglito reburujaoro, crabo musuano ño Mingué, de la Cribanerí, branco como carabon, suña como gato, poco mirá oté, cribi papele toro ri'toro ri, Frasico riente, e coje cuelo, guanta qui guanta*..." [57].

Os Negros fetichistas de Cuba costumam chamar a sua linguagem "língua africana *lucumí"*. E embora saibamos que *lucumís* foram os *yorubas* lá introduzidos, a linguagem negro-cubana reconhece uma multidão de termos derivados das línguas bantus, como se deduz dos estudos de Pichardo, Bachiller y Morales, Ortiz e outros. *"Língua carabalí"* é outra expressão usada para os seus dialetos. E já transcrevemos, em *carabalí,* duas orações onde se nota nitidamente a influência árabe. A simples consulta ao opulento *Glossário de Afronegrismos* do professor Ortiz nos põe em contato imediato com os *bantuismos,* os *afro-arabismos,* os *yorubismos,* etc., do linguajar popular dos negros cubanos. De onde podemos concluir que em Cuba, como no Brasil, as línguas africanas, principalmente o *quimbundo*, o *nagô* (yoruba) e as línguas afro-islâmicas, influenciaram poderosamente a linguagem popular, nos cantos de feitiçaria, nos ápodos, e na gíria da sua vida diária...

Como a linguagem, a arte dos Negros cubanos reconhece a influência das culturas africanas. Já examinamos o caso da música e da dança. O museu da Cátedra de Medicina Legal da Universidade de Havana possui uma rica coleção de objetos dos Negros cubanos, por onde podemos avaliar as suas concepções artísticas [58]. Esculturas de madeira de ídolos e *orixás (Ebelli, Obatalá, Shangó, diablitos...*), instrumentos de música (tambores, *marugas...*), emblemas e atributos dos santos (colares, flechas, artefatos variados); tudo isso permite um rápido paralelo com as culturas africanas de origem. E a identificação é fácil entre uma escultura *yoruba* de um *orixá* ou a fatura de um instrumento de música, e a indumentária *bantu* de um *diablito* ou de um rei Congo...

Podemos assim concluir que duas modalidades principais de culturas negro-africanas foram introduzidas em Cuba. Em primeiro lugar, está a nítida influência *yoruba*, a refletir-se nas práticas de suas religiões e de seus cultos e em grande parte de seu *folk-lore* e da sua linguagem. Neste sentido, esta influência é idêntica à da Bahia, onde predominou a cultura *yoruba* da Costa dos Escravos.

Em segundo lugar, foi enorme em Cuba, a influência das culturas bantus. E isso se observa no *folk-lore* (cabildos, reis Congos, etc.), na linguagem e em outras partes da vida social dos Negros cubanos.

Influências menores foram as das culturas do Sudão islamizado, em Cuba, ao contrário do que sucedeu no Brasil, com a conservação de um culto afro-islâmico, completo, o culto *malê.*

O trabalho de aculturação prossegue a sua obra, no contato destas culturas negras com a branco-espanhola e com as culturas pré-colombianas sobreviventes.

1 - J. A. Saco, *op.cit.,* vol. I, págs. 114 e segs.

2 - Veja-se por exemplo a lista que nos dá Ortiz das diversas procedências dos *carregamentos de ébano* para Cuba *(Hampa Afro-Cubana*: - *Los Negros Esclavos,* Habana, 1916, págs. 24 e segs.): *Abalo, Abaya, Acocua, Achanti, Angola, Angunga, Apapa, Arara, Arara Agicon, Arara Cuevano, Arara Magino, Arara Nezeve, Arara Sabalu, Arriero, Bambara, Banguela* ou *Banjela, Bañon, Benin, Berberi, Berun, Bibi, Biringoyo, Bondo, Bosongo, Bran* ou *Bras, Bricamo, Briche, Brisuela, Bungame, Cabenda, Cacanda, Cambaca, Campeche, Carabali, Casanga, Congo, Dahome* ou *Dajome. Efi, Egguado, Eyo, Elugo, Embuyla, Enchica, Engüei, Ensensa* ou I*senza, Entotera, Epa, Esola, Fee, Fire, Fulas, Ganga, Gola, Guineos, Hatan, Iechas, Ibos, Ingre, Iolof, Isieque, Loanda, Loango, Longoba, Lucumi* ou *Ucumi, Macua, Machagua, Mandinga, Mani, Masinga, Matumba, Mayombe, Mina, Mobangue, Mombasas, Mondongos, Montemo* ou *Mentembo, Mozambique, Mumbala, Mumbaque, Mumboma, Mundamba* ou *Mundambo, Munyacara* ou *Muyaca, Musabela, Musombo* ou *Musongo, Musoso, Musundi, Oro, Orumbo, Popo, Quissiama, Quisi* ou *Kissi, Rey, Siguatos, Suama* ou I*suama, Tacua, Viafara, Zape.*

- A crítica que se poderá fazer desta enumeração é a mesma que já fizemos com algumas classificações sobre a procedência de negros no Brasil, em que os nomes de negros exprimem os mais variados critérios. Ora, denominações de localidades ou regiões, ora de nascimento ou de tribo, ora de portos de procedência, ora designações populares com sinonímias várias, etc. (Vide Arthur Ramos, *O Negro Brasileiro,* págs. 15 e 16). É o que reconhece também Ortiz, quando acrescenta a seguinte observação à sua lista acima enumerada: "La precedente nota, desprovista de La debida ordenación y depuración etnológica, acaso no esté completa... Muchas veces, en la imposibilidad en que se encontraban los negreros de llevar la especificación etnográfica hasta el extremo de la realidad, los esclavos eran denominados según el país en que se adquirían, aún cuando no fuere el de su nacimiento; así por ejemplo *los negros yorubas,* no citados en Cuba, debieran ser traídos como *guineos,* y más probablemente aún como *lucumi" (Op. cit.,* pág. 48). - Para os números do tráfico de escravos em Cuba, percentagem da população de cor e demais dados referentes à história da escravidão, vide Fernando Ortiz, *op. cit.,* cap. II e *passim.*

3 - F. Ortiz, *op. cit.,* pág. 56.

4 - F. Ortiz, *Hampa Afro-Cubana - Los Negros Brujos,* Madrid, s. d., pág. 42.

5 - *Id., ibid.,* pág. 50.

6 - Ortiz, do mesmo modo que o fizemos. Nina Rodrigues e eu, não se preocupa em registrar a ortografia convencional, seguida pelos estudiosos da língua *yoruba,* Bowen entre outros. Para isto seria preciso adotar tipos de imprensa especial, o que se recomendaria para um trabalho de índole técnica. Acresce que estas vozes se

transformaram no Brasil e em Cuba, devendo ser grafadas, pois, *como existem atualmente,* no linguajar popular dos negros do Novo Mundo. - Nas páginas que se seguem, obedeço de perto à descrição de Ortiz *(op. cit.,* págs. 51 e segs.).
7 - Ortiz, *op. cit.,* pág. 78.
8 - *Carabalí,* etimologicamente natural do Calabar, por corruptela do vocábulo inglês *Kalbary,* designa por extensão a gíria dos negreiros e dos *ñañigos* de hoje, ao lado da gíria *lucumí.* Vide Israel Castellanos, *La brujeria y el ñañiguismo en Cuba,* Havana, 1916, págs. 71 e 72; F . Ortiz, *Los negros esclavos, op. cit.,* pág. 31; *Id., Glosario de Afronegrismos,* Habana, 1924, pág. 103.
9 - Israel Castellanos, *op., cit.,* pág. 71.
10 - Çastellanos, *op. cit.,* pág. *72.*
11 - H. Piron, *L'ile de Cuba,* Paris, 1889, cit. por Ortiz, *Los negros brujos, cit.,* pág. 81.
12 - Ortiz, *op. cit.,* pág. 83.
13 - Vide Ortiz, *op. cit.,* págs. 110 e segs.
14 - *Id., ibid.,* pág. 126 .
15 - *Id., ibid.,* págs. 135-136.
16 - Talvez corruptela da palavra conguesa *iemba,* imperativo do verbo *dyemba,* cantar (nota de Ortiz).
17 - Arthur Ramos, *O Negro Brasileiro,* 2.ª ed., págs. *249-284.*
18 - Ortiz, *op. cit.,* pág. *139.*
19 - Vide Ortiz, *op. cit.,* e Castellanos, *La brujeria y El ñañiguismo en Cuba, op. cit.*
20 - No Brasil, não se usa esta expressão, que parece de origem árabe. Há no culto malê, a expressão *fazer sala,* porém com outro significado, e com a etimologia perfeitamente esclarecida.
2l - Ortiz, *op. cit.,* pág. 145.
22 - Ortiz, *op. cit.,* págs. 146 e segs.
23 - Cuja preparação Ortiz pede permissão para não divulgar *(op. cit.,* pág. 156).
24 - Ortiz, *op., cit.,* pág. 212.
25 - Arthur Ramos, *op. cit.,* pág. 190.
26 - Israel Castellanos, *La brujeria,* etc., *op. cit.,* pág. 12.
27 - Ortiz, *op. cit.,* pág. 198.
28 - Ortiz, *op. cit.,* pág. 199: - Para novos dados sobre as práticas religioso-mágicas dos afro-cubanos, lista de *orixás* do panteon *lucumí,* fórmulas de saudações aos "santos", etc., vide o interessante folheto de Romulo Lachatañere, *Manual de Santeria. Estudos Afro-Cubanos,* Havana, 1942.
29 - Vide Eduardo Sanchez de Fuentes, *Folklorismo,* Havana, 1928.
30 - Israel Castellanos, *Instrumentos musicales de los Afro-cubanos,* Habana, 1927.
31 - Israel, Castellanos, *Instrumentos musicales de los Afro-cubanos,* Habana, 1927, pág. 16.
32 - *Id, ibid.,* pág. 22.
33 - Cf. Castellanos, *op. cit.,* pág., 24.
34 - *Op. cit.,* págs. 26 e segs.
35 - *Id., ibid.,* pág. 31.
36 - *Ortiz, Glosaria de Afronegrismo,* palavra mara*ca,* pág. 326.
37 - Cf. Castellanos, *op. cit.,* pág. *37.*
38 - Ortiz, *Glosaria, op. cit.,* palavra *sambi,* pág. 416.
39 - Para maior desenvolvimento do assunto, vide Albert Friedenthal, *Musik, Tans und Dichtung bei den Kreolen Amerikas,* Berlin, 1913, págs. 92 e segs. - Realmente a habanera, nascida em Havana, como o seu nome está a dizer, é a resultante híbrida de elementos melódicos centro e sul-espanhóis e rítmica africana. Daí o seu caráter de arte

híbrida que tanta atenção chamou a Friedenthal: *"Die Melodien der Habanera, die wir aus dem mittleren oder südlichen Spnien herleiten mögen, und die Begleitund mit ihren aus Afrika stammenden Rhythmen stellen also gewissermassen eine Vermählung spanischen Geistes mit afrikanischer Technik dar. "So lernen wir in der Habanera oder Danza eine hybride Kunst kennen, wie aber gleich an dieser Stelle gesagt werden mag, die einzige hybride Kunstgattung der kreolischen Musik. Betrachten wir sie in ihren Einzelheiten"* (Op. *cit.*, pág. 96). Vide também H. E. Krehbiel, *Afro-American Folksongs, cit.*, pág. 93.

40 - Traducción literal:

Blancos esos que salen de Francia, ¡oh, gritadlo!
Toman a sus señoras para que sirvan de almohadas...
Para acariciar a las negras...!

Traducción libre:

De Francia los blancos que vienen, ¡gritadlo, decidlo muy alto!
Con dueñas de haciendas se casan, ¡gritadlo, decidlo muy alto!
Pretexto que toman, usando sus lechos, ¡gritadlo, decidlo muy alto!
De nido de amores, con negras queridas, ¡gritadlo, decidlo muy alto!

41 - Emílio Bacardi, *Via Crucis,* Santiago de Cuba, 1914, *cit.* por Ortiz, *Los Negros Esclavos, op. cit.*, págs. 232-234.

42 - Cf. Ortiz, *Glosario, op.*, cit., palavra *rumba,* pág. 406.

43 - Este detalhe do pano nas mãos da dançarina é também africano (Nota de Ortiz).

44 - *Id., ibid.,* pág. 406.

45 - Castellanos, *La brujeria,* etc., *op. cit.,* pág. 66.

46 - Cf. Ortiz, *Glosario,* pág. 410.

47 - Friedenthal, *op. cit.,* pág. 110.

48 - F. Ortiz, *Los cabildos afro-cubanos,* Revista Bimestre Cubana, vol. XVI, nº I, Habana, 1921.

49 - Arthur Ramos, O *folk-lore negro do Brasil, passim.*

50 - Ortiz, *loc. cit.,* pág. 5.

51 - *Id., ibid.,* pág. 6.

52 - *Id., ibid.,* pág. 16.

53 - Vide Arthur Ramos, *O Folk-lore Negro do Brasil,* pág. 99; Mário de Andrade, *Maracatu,* O Espelho, Rio, Junho de 1935; Id., *A calunga dos maracatus,* in *Estudos Afro-brasileiros,* Rio, 1935, pág. 39.

54 - Ortiz, *loc. cit.,* pág. 28.

55 - *Id., Los negros brujos,* págs. 114 e segs.

56 - Para maior·desenvolvimento, vide F. Ortiz; *Los negros esclavos,* págs. 238 e segs.

57 - Cf. Ortiz, *op. cit.,* pág. 240.

58 - Vide *El museu de la catedra de M edicina Legal de la Universidad de la Habana,* pelos Drs. Raimundo de Castro, Israel Castellanos, Juan Blanco Herrera e E. Valdes Castillo, Habana, 1930.

CAPÍTULO VII

AS CULTURAS NEGRAS NO HAITI

A história das culturas negras no Haiti é das mais interessantes para o estudo do problema do Negro no Novo Mundo. Desde 1502, e acredita-se mesmo que mais cedo, foram introduzidos negros escravos na antiga ilha de S. Domingos.

A história da escravidão na ilha é uma longa série de lutas terríveis, de opressão e de martírio. Sabe-se o que foi a vaga de revolta que desabou sobre a ilha, depois da data histórica de 16 Pluviose II (4 de fevereiro de 1794), quando a França revolucionária proclamou a abolição da escravidão. Os Negros que constituíam absoluta maioria em S. Domingos, marchavam para a libertação, como animais desacorrentados. Estavam ainda muito perto da África, de onde tinham sido violentamente arrancados! E ao som dos tambores de guerra, marchavam para uma rubra libertação de sangue e de fogo.

O chefe negro *Bouckman* cantou em "alexandrinos selvagens" [1] a história trágica desses arroubos de liberdade:

Bon Dieu qui fait soleil,
Qui clairé nous en haut,
Qui soulevé la mer,
Qui fait l'orage gronder,
Bon Dieu là z'autres tendes
Caché dans son nuage.
Et là li gardé nous.
Li vouai tout ça blancs fait.
Bon Dieu mandé crime,
Et pas nous vlé bienfaits,
Mais Dieu lá qui si bon
Ordonnez nous vengeance.
Li va conduit nous.
Li baille nous assistance.
Jetez portraits Dieu blanc
Qui soif d'leau dans yeux nous
Coutes la liberté qui nan coeur à nous tous!...

(Le bon Dieu qui fait le soleil qui nous éclaire d'em haut, qui soulève la mer, qui fait gronder l'orage, entendez-nous, vous, autres, le bon Dieu est caché dans lês nuages. Là il naus regarde et voit tout ce que font lês

blancs. Le Dieu des blancs commande le crime, le nôtre sollicite des bienfaits. Mais ce Dieu qui est si bon- (Le nôtre) nous ordonne la vengeance. II va conduire nos bras et nous donner l'assistance. Brisez l'image du dieu des blancs qui a soif de nos larmes; écoutez en nóus-mêmes l'appel de la liberte!...).

Tradução:

O bom Deus que cria o sol que brilha sobre nós lá do alto, que agita o mar, que faz a tempestade rugir, ouça-nos, vocês outros, o bom Deus está escondido nas nuvens. Lá Ele nos observa e vê tudo o que os brancos fazem. O Deus dos brancos ordena o crime, o nosso implora por bênçãos. Mas este Deus que é tão bom (o nosso) nos ordena a buscar vingança. Ele guiará nossas armas e nos dará auxílio. Destruam a imagem do deus dos brancos que anseia por nossas lágrimas; ouçam dentro de si o chamado da liberdade!

Depois, grandes líderes lutaram pela independência de Haiti: Toussaint l'Ouverture, Jean Jacques Dessalines, Henri Christophe... A ilha declarou-se independente em 1804, tendo a França reconhecido a independência da sua ex-colônia em 1823. Em 1884, São Domingos, a parte espanhola da ilha povoada de Espanhóis, Aruaks e Caribes, separou-se politicamente de Haiti.

Hoje, para 2.503.500 habitantes em Haiti, e 1.035.000 em S. Domingos, o grosso desta população é constituído de negros e mulatos. A pequena percentagem de brancos é constituída de antigos imigrantes franceses e espanhóis, embora praticamente não se possa falar de brancos puros [2].

Qual a procedência dos Negros haitianos? Na ilha de S. Domingos desembarcaram negros escravos das mais diversas procedências. Povos sudaneses, da África Ocidental e sudaneses islamizados e povos bantus formaram em S. Domingos um conjunto bastante heterogêneo. No século XIV, como nos informa o Dr. Dorsainvil, "todas as tribos africanas: *Soussous, lbo, Lelé, Malinké, Bambara, Nago, Congo, Caplou, Fon, Quimba, Conga, Miné, Mahí, Ouolof, Poulah, Arada,* etc., que iam ser representadas em São Domingos, não tinham nem uma perfeita uniformidade de costumes, nem o mesmo grau de cultura moral" [3]. E o marquês de Saint-Méry, de quem se conhece um dos mais antigos estudos sobre a ilha de S. Domingos [4], enumera, baseando-se numa memória oficial de 1785, os países ou as regiões africanas que forneceram escravos para o Haiti e para as Antilhas em geral. Estas regiões estendiam-se da embocadura do Senegal até o cabo da Boa Esperança: Costa do Senegal, Costa dos Grãos, Costa do Ouro, Costa do Marfim, Costa dos Escravos, Costa de Angola. E eram senegaleses islamizados, como *Ouolofs, Peuhls* ou *Poulards, Bambaras, Quiambaras, Mandingas;* negros da Costa do Ouro, como *Agouas, Fantins, Ibos* e mais particularmente os *Fons,* os

negros de Arada ou do Daomei; negros da Costa dos Escravos, e por fim negros *Congos* [5].

Mas a cultura que predominou no Haiti foi a *daomeiana,* a avaliar-se pela profunda influência religiosa sobrevivente nos cultos *vodu.* Aconteceu em Haiti um fenômeno semelhante ao da Bahia (Brasil) e Cuba, com a cultura *yoruba.* Sendo os *Fons* "infinitamente menos numerosos" em S. Domingos que outras tribos africanas, interroga-se o Dr. Dorsainvil "como explicar então a forte impressão religiosa com que marcaram o povo?" [6]. E ele próprio procura uma resposta a essa questão; apelando para o espírito guerreiro e conquistador dos daomeianos; para a sua qualidade de *liderança,* sendo eles os chefes de quase todos os movimentos de luta e revolta em S. Domingos, ao revés do espírito doméstico dos *Congos,* por exemplo; da sua cultura mais adiantada, pois na África possuíam uma escrita hieroglífica e uma religião complexa, essencialmente monoteísta, com a crença num espírito superior e uma moral adiantada [7].

A forma mais aparente da cultura que os daomeianos deixaram sobrevivente no Haiti, foi o culto *vodu.* Uma série de lendas e reportagens sensacionalistas, desde muito tempo vem explorando o tema. O Haiti seria, para a imaginação exaltada de certos viajantes e escritores, uma ilha *misteriosa,* onde, às caladas da noite, se celebrariam ritos selvagens, com sacrifícios humanos, costumes macabros transportados das selvas africanas. A palavra *vodu* ficou sendo qualquer coisa sinistra, a infundir calafrios de pavor ao inconsciente leitor de algumas destas narrativas cinematográficas.

Mas há lugar de distinguir o *vodu,* como espécie religiosa dos negros haitianos, e sobre cuja significação os trabalhos de Price-Mars tanto têm insistido, de uma série de práticas e ritos, possessão, magia, etc., que se englobam geralmente sob a denominação de *vodu.*

"O *Vodu* é uma religião - escreve o Dr. Price-Mars - porque todos os adeptos crêem na existência os seres espirituais que vivem em alguma parte do universo em estreita intimidade com os humanos cuja atividade eles dominam.

"Estes *seres invisíveis constituem* um Olimpo inumerável formado de deuses, dentre os quais os maiores tomam o título de *Papa,* ou *Grande Mestre* e tem direito a homenagens particulares.

"O Vodu é uma religião porque, através dá confusão das lendas e a corrupção das fábulas, se pode depurar uma teologia, um sistema de representação graças ao qual, primitivamente, nossos antepassados africanos *ex*plicavam os fenômenos naturais e que estão, de modo latente, na base das crenças anárquicas sobre as quais repousa o catolicismo híbrido de nossas massas populares" [8].

Para o Dr. Dorsainvil, o *vodu* é "uma psiconeurose religiosa, racial, hereditária, caracterizada por um desdobramento da personalidade com

alterações funcionais da sensibilidade, da motilidade e predominância dos sintomas pitiáticos" [9].

Evidentemente, o Dr. Dorsainvil confundiu a religião ou o culto, em seu significado largo, com o fenômeno restrito, individual, da *possessão* e não estabeleceu, como lembra Price-Mars, "a diferença capital que existe no culto vodu, entre a massa geral de crentes e o pequeno grupo de iniciados que participam dos mistérios das divindades e são jugulados pelos l*ois"* [10].

Por fim, dentro do nome *vodu* englobam outros autores toda uma série de fenômenos ligados à *mala vita* dos negros haitianos: práticas de feitiçaria, crendices e abusões de varias procedências. Foi o que aconteceu, no Brasil, com a denominação de *macumba*, que engloba hoje não só sobrevivências de cultos africanos como vasta parte do *folk-lore* afro-brasileiro: práticas mágicas, baixo curandeirismo, etc. O mistério que sempre rodeou as cerimônias do *vodu* não é mais do que um caso particular do que sucede em geral com todas as "religiões de mistério". A proibição de um culto, outrora livre, converte-o em práticas privadas, esotéricas.

O mais antigo texto sobre os cultos dos Negros haitianos está no *Essai sur l'Esclavage et Observations sur l'état présent des colonies,* de autor anônimo. Falando das reuniões noturnas dos escravos o autor escreve: "A dança chamada em Surinam *Water Mama* e em nossas colônias a *Mãe d'Água*, lhes é severamente interdita. Fazem dela um grande mistério e tudo o que, se sabe, é que a dança aquece muito sua imaginação. Exaltam-se ao excesso, quando meditam um mau propósito. O chefe do *complot* entra em êxtase até perder o conhecimento, mas, como não adoram o mesmo deus, odeiam-se e se espionam reciprocamente e estes projetos são quase sempre denunciados". Conclui Price-Mars, que transcreve esta nota, que nessa época não havia ainda um corpo de crenças que mais tarde tomaria a designação de *Vodu* [11].

A mais antiga descrição, tornada clássica, de uma cerimônia *vodu* é de Moreau de Saim-Méry [12]. O autor descreve inicialmente as condições exteriores do culto, que se celebra à noite e geralmente em lugar escuro, inacessível à curiosidade dos estranhos. Os iniciados calçam sandálias e colocam no corpo um certo número de lenços em que a cor vermelha predomina. Há um Rei e uma Rainha do Vodu (o autor escreve *Vaudoux),* que preside as cerimônias e são os intérpretes da divindade. O rei Vodu com a fronte cingida por um diadema traz lenços mais belos e em maior quantidade do que os demais adeptos, e um cordão geralmente azul.

A divindade do culto é a cobra sagrada. Os soberanos sentam-se perto do altar onde está a caixa que guarda a serpente. A cerimônia começa pela adoração da cobra, em protestos de juramento *secreto,* que é à base da associação. Terminado o juramento, começa o rito. Cada iniciado depõe

aos pés da divindade as suas oferendas e as suas preces. É o momento culminante da cerimônia:

"A cada uma destas invocações - escreve Saint-Méry - o Rei *Vodu* se recolhe, e o Espírito age nele. De repente, toma a caixa onde está a cobra, põe-na no solo e faz subir nela a Rainha *Vodu*. Logo que o asilo sagrado se acha sob seus pés, qual nova pitonisa, a rainha torna-se penetrada pelo deus, agita-se, todo seu corpo fica em estado convulsivo, e o oráculo fala pela sua boca.

"Ora lisonjeia e promete a felicidade, ora prorrompe em exprobrações e, ao diapasão de seus desejos, de seu próprio interesse ou de seus caprichos, dita, como leis sem apelo, tudo o que lhe apraz prescrever, em nome da cobra, à turba imbecil que não opõe jamais a menor dúvida ao monstruoso absurdo, só fazendo obedecer ao que lhe é despoticamente prescrito.

"Depois que todas as questões provocaram uma resposta qualquer do Oráculo, que tem também sua ambiguidade, formam todos em círculo e a cobra é trazida ao seu altar".

Não terminam aí as cerimônias. Seguem-se as danças sagradas, de iniciação, de que a curiosa descrição de Moreau de Saint-Méry continua a nos dar uma idéia exata:

"O rei *Vodu* traça um grande círculo com uma substância que enegrece, aí colocando aquele que quer ser iniciado e na mão do qual põe um embrulho composto de ervas, de pelos, de pedaços de chifre e outros objetos nauseabundos.

"Batendo-lhe depois levemente na cabeça com uma pequena baqueta de madeira, entoa um cântico africano:

Eh! Eh! Bomba, Hen! Hen!
Canga Cafio té
Canga moune délé
Canga doki la
Canga li [13]

que repetem em coro aqueles que rodeiam o círculo, enquanto que o recipiendário põe-se a tremer e a dançar, o que se chama *manter vaudoux* [14]. Se, por desgraça o excesso de seu transporte, o faz sair fora do círculo o canto cessa imediatamente, e o Rei e a Rainha *vodu* viram as costas para afastar o presságio. O dançarino volta a si, entra na roda, agita-se de novo, bebe e entra enfim em convulsões que o rei *vodu* manda cessar, batendo-lhe levemente na cabeça com o pauzinho, ou mesmo com nervo de boi se julga conveniente. É conduzido ao altar para jurar e desde este momento pertence à seita.

"O cerimonial está acabado. O Rei põe a mão ou o pé sobre a caixa onde está a cobra e fica logo comovido. Esta impressão, ele a transmite à Rainha e, através dela, a comoção se propaga circularmente, e cada um experimenta movimentos nos quais a parte superior do corpo, a cabeça e as espáduas parecem se deslocar. A rainha, principalmente, fica presa das mais violentas agitações, e, vai de tempos em tempos procurar um novo "encanto" perto da serpente *vodu;* agita sua caixa e os guizos de que é guarnecida; fazendo o efeito dos do cetro de Momo, e o delírio vai crescendo. Este é ainda aumentado pelo uso de bebidas espirituosas que, na embriaguês de sua imaginação, os adeptos não poupam e que a entretêm, por sua vez. Sucedem-se os desfalecimentos em uns, e uma espécie de furor em outros, mas, em todos, há um tremor nervoso que não parecem poder dominar. Voltam incessantemente sobre si mesmos. Enquanto que há uns que, nesta espécie de bacanal, rasgam suas vestes e mordem mesmo sua carne, outros, que estão apenas privados do uso dos sentidos e que caíram no solo, são transportados, sempre dançando, a um compartimento vizinho...

"Por fim, o cansaço termina estas cenas aflitivas para a razão".

Desde os tempos de Moreau de Saint-Méry, o *Vodu* sofreu transformações progressivas, a avaliar pelas sucessivas descrições de um Trouillot, de um Kersuzan, de um Hannibal Price, de um Caplain, de um Antoine Innocent, de um Eugène Aubin, de um Léon Audin, de um Dorsainvil, de um Price-Mars, de um Seabrook, de um Joseph Wílliam, de um Faustin Wirkus...[15]. É imensa a bibliografia do *vodu,* tema explorado para fins estéticos ou sensacionalistas.

Sobre a origem da palavra *vodu* (que os escritores de língua francesa escrevem *van dou*, *voudoux, vandoun* e ainda *vôdou,* e os de língua inglesa [16], *voodoo* e *hoodoo),* não há acordo entre esses escritores, muitos dos quais sem o menor conhecimento etnográfico do assunto. Teria a palavra provindo de *Veaudou d'or*, para uns, ou, para outros, de *Vaudois,* seita herética fundada pelo frances *Pierre de Vaux* ou *Waldo.*

Esta versão, sobre que alguns autores norte-americanos tem insistido [17] merece mais largos esclarecimentos. Newell sustentou que *vodu* nada mais era do que a va*udoisie,* bruxaria francesa da idade média, provinda do *nome* dos *Valdenses* ou *Vaudois,* heréticos do século XII muito perseguidos pelos católicos. Da seita herética dos *vaudois* veio a feitiçaria *vauderie* ou *vaudoisie,* que teria passado a algumas colônias francesas como o Haiti. O fundador da seita herética foi um rico comerciante de Lyon, o citado Pierre de Vaux ou Waldo que pregou a volta a um cristianismo primitivo, deu todos os seus bens aos pobres, fez traduzir os evangelhos em língua vulgar, e por tudo isso foi excomungado pelo papa Bonifácio VIII. Mas a propaganda continuou e dentro de pouco tempo estava fundada a seita dos *vaudois,* de onde se derivou a bruxaria *vaudoisie.*

O que, para Price-Mars parece dar uma certa consistência a esta hipótese dos africólogos de língua inglesa é que, enquanto que cultos animistas africanos já eram conhecidos e descritos por velhos cronistas de S. Domingos, o termo *vodu* só é encontrado no século XVIII, a avaliar pela primeira referência feita, em 1789, nas páginas já citadas de Moreau de Saint-Méry [18].

Mas só as pesquisas antropológicas viriam resolver a questão [19]. Do Daomei, existe uma religião de extraordinária semelhança com o culto *vodu,* no Haiti. E esta aproximação foi feita, do mesmo modo que para a religião dos *yorubas,* na explicação dos candomblés baianos. No Daomei, *vodun* são espíritos, como já se vê nestas duas fórmulas em grafia francesa de Le Herissé, transcritas por Price-Mars [20]:

Vodoun e gni Mahounou
(O espírito é uma coisa de Deus)
Mahou ouè do Vodoun
(Deus possui o espírito)

Através dos trabalhos de Le Herissé e de Herskovits podemos ver o que são as crenças religiosas dos daomeianos. No panteão africano há um deus principal *(skygod),* semelhante ao *Olorun* dos *yorubas,* e a que chamam *Mawu. Mawu* tem o seu complemento *Lisa,* sua mulher em algumas versões, seu filho em outras. Depois vem uma série enorme de deuses secundários: *Aido Hwedo, Gu, Loko, Aizu, Akazu, Adjakapa, Xebioso,* etc. Todos eles são *vodu* (ou é anasalado: *vodun),* isto é, "santos", "espíritos". Há *vodus* do mar, dos rios, dos montes, do céu e da terra, do raio e da tempestade, etc., enfim uma completa divinização das forças naturais como no culto *yoruba.*

Todos esses *vodus* passaram ao Haiti e lá se misturaram a elementos de outros cultos sudaneses e bantus e ao catolicismo popular das massas haitianas. E os espíritos do culto haitiano, assim transformados, passaram-se a chamar *lois* (pronuncia *loá)* e são tantos quantos os "santos" das tribos africanas de onde provieram. O Dr. Dorsainvil apresenta-nos uma lista do *panteão voduico,* que bem demonstra a estranha marcha sofrida pelo culto daomeiano no Haiti [21]:

FONS, ARADAS, MINES, BIBIS, MAHIS

Legba	Damballah	Ayida-Wédo
Aguassú	Loko	Tokpodú
Ayizan	Agbéto	Gbeji-nibú
Avlekete	Zo	Gúgune
Legba-Avadra	Gbeji-Ouéssou	Azaca-Si

Zo Mankilé	Zo Mandialé	Agaou-Wédo
Loko azamblo Pidi	Sobo-gran	Agovi
Adamansi-Wédo	Agaou-Tonné	Agbé-si
Badé-Si	Adanhuso	Gbibo-Lobosou
M'bo Zo-Biati	Badè-si Ouanman	Sili-gbo-Vavou
M'bo Aghia	Za	Gbeji-Masaka
Zofi-Badè	Agâmâ	Gbeji-Nú
Azaka-médé	M'ho-Zila	Sobo-kèsú
Agaú-Kombé	Bosú-Cèssè	Agaza-kouési
Sobo-si	Adume-ghidí	Damballah-Kato
Kadia-Bosú	Agaza-kiliko	Zinklinzin-Vavou
Ouan-Ghilé	Damballah Laflan-Gbo	

CONGOS, NAGOS, IBOS, CANGAS

Simbi-ampaka	Hogou-Timal	Ossange-Batagri
Limba-zaou	Hogou-Dodê	Ibo-souanman
Zazi-Boulonmin	Hogou-Balinguio	Ibo-Ibliki
Inglinsou	Hogou-Ilaba	Ibo-Ikanman
Simbi-mazambi	Hogou-Bakoulé	Ibo-Lélé
Seli-Bouka	Hogou-Lélé	Ibo-kikilibo
Hogou Obatala	M'bo Nannan	Ti-Bita
Hogou Batagri [22]	Halou-Mangia	Azaca-yonmbo-Vôdû
Hogou-Yamsan	Achadé-Bôcô	Zantai-médé
Hogou-Fer	Golimin	Canga-kaplaou
Hogou-Miléni	Ossange-kohi	Nûvavou
Hogou-Chango	Ossange-aguélingui	Etc. etc.
Hogou-kankannikan	Ossange-aguénitô	

DE PROCEDÊNCIA HAITIANA

Taureau Duchêne	Criminel-Petro	Guéde l'orage
Ersulie-Balianne	Jean-Philippe Petro	Roi d'Angole
Femme-chêche	Brisé	Etc. etc.
Ersulie gé rouge	Marie-Louise	

Alguns destes *lois* merecem menção especial. *Mawu,* o grande deus dos daomeianos tornou-se em Haiti o *Grand-Maítre.* O mais célebre dos lois, em Haiti, é a cobra *(Dan* e *Dangbé* dos dahomeyanos). No Haiti, tomou o nome de *Damballah,* derivado por contração de *Dangbé Allada* [23].

Damballah-Ouédo cé coulève,

dizem os negros haitianos. E a palavra *Ouédo* ligada ao nome do *loi*, exprimiria os laços íntimos que unem *Dangbé* a *Ayida-Ouédo (Wédo),* a deusa daomeiana do arco-íris.

Outro *vodu* célebre é *Legba,* o deus da geração e da fecundidade. Antes da ocupação francesa, como lembra Dorsainvil, a estátua deste *vodu* aparecia em todas as estradas, nas encruzilhadas, com as suas características fálicas primitivas. No Haiti, *Legba* era considerado o *senhor das encruzilhadas e dos grandes caminhos* [24] e daí a canção bem conhecida lá [25]:

Papa Legba ouvri barié pour moin, ago-e
Papa Legba ouvri chimin pour li ago-e

A *Legba* sacrificam-se carneiros *(legbo,* em fongbé, animal de *Legba).* Também lhe ofereciam uma galinha as mulheres que desejavam procriar. *Legba,* encarnando o espírito do mal em oposição a *Dangbé,* o espírito do bem, fundiu-se, no Haiti, ao diabo dos católicos, como aconteceu com *Exu,* no Brasil.

Ayida-Ouédo (Wédo) é a dança do arco-íris e *Ayizâ (Ayizan)* a deusa guardiã das ruas. *Ativodu* é o gênio-árvore, espécie de deus-lar protetor da casa; o seu símbolo são as árvores que se plantam nos pátios das habitações, e objeto de cultos muito populares no Haiti.

Outros *vodus* são *Aguasu,* deus dos costumes e das tradições, *Hú* e *Agbéto,* gênios do mar, *Haviyoso* (ou *Kebioso),* deus do raio. Este é o *Pié Jupité-Tonnè,* dos negros haitianos. Ainda há: *Gbo,* protetor dos raios; *Gbeji-nibú,* espécie de gênio campestre; *Zo,* deus do jogo; *Tokpodú, Avlekété, Agheto, H onélie,* etc.[26].

Loko, vodu que, para os *fons,* se encarnaria numa árvore existe no Haiti, como na Bahia, e corresponderia ao *Iroko* dos *yorubas.* O culto dos gêmeos, de tanta importância e extensão na África, e existente no Brasil e em Cuba, tem também, no Haiti, a sua significação peculiar. Ali, este culto dos gêmeos ou *Marassa* está ligado intimamente ao culto dos mortos [27].

No Haiti, como já ficou dito, o culto daomeiano não se conservou puro. Houve grandes misturas com outros cultos africanos e europeus. A mesma coisa que se deu no Brasil.

"Não somente o rito daomeiano não ficou integral neste trabalho de absorção - escreve Price-Mars [28], - mas o *folk-lore* pode em uma certa medida, identificar, no mosaico das crenças chegadas até nós sob esta denominação *(vodu),* as justaposições, os empréstimos de várias religiões que contribuíram à sua formação. Pode-se destacar, de passagem, o gesto ritual do Maometano no *salam* habitual do oficiante que estende as mãos para o Oriente antes de começar qualquer cerimônia voduesca. Encontra-se também aí o tabu das interdições alimentares e dos dias nefastos. De outra

parte, podem-se cultuar divindades bantus, tais como o E*gun* dos povos congoleses; podem-se reconhecer aí divindades sudanesas tais como o *Mana* dos povos mandingas; mesmo os nomes do oficiante *Bôcô* ou *Hougan* pertencem aos Habbes do *plateau* central nigeriano. O que há de mais forte, é que o Deus dos cristãos e muitos santos católicos aí são igualmente adorados".

A começar pelos *orixás* yorubas. *Ogoun, Ogoun Badagry* são objeto de culto no Haiti, ao lado de outros santos sudaneses, cuja lista de Dorsainvil já reproduzimos. Numa cerimônia *vodu,* assistida por Seabrook [29], assim saudaram os negros a *Ogoun* e *Ogoun Badary* (ou *Badagris):*

Ogoun vini caille nous;
Li gran' gout, li gagnin soif
Grand me'ci, Ogoun Badagril!
Manger, bweh!

(Ogum está em nossa casa. Tem fome e sede. Muito agradecemos. Come e bebe, oh! Ogum Badagris!)

Ogoun Badagris, ou general sanglant;
ou saizi z'orage, ou scell'orage;
Ou fais kataou z'eclai!

(Ogun Badagris, guerreiro sanguinário, que tens a chave das nuvens negras carregadas de raios, lanças o trovão e os relâmpagos, um depois do outro, a teu capricho).

Este *Ogun Badagris* é o resultado de uma aproximação entre daiomeianos e yorubas. Imagina Charles de la Roncière que as duas palavras seriam o estribilho de algum canto de guerra, em memória talvez da expedição dos daomeianos contra Badagri, em 1874 [30].

Como esse sincretismo, outros se processaram. Na lista de Dorsainvil, vamos encontrar toda uma série de santos nagôs. Mas, ao contrário do que sucedeu no Brasil (Bahia), em que a cultura *yoruba* assimilou as sobrevivências daomeianas *(gêges),* no Haiti, prevaleceram estas. E as divindades nagôs foram englobadas pelos *vodus* ou *lois* daomeiano-haitianos.

Com as religiões cristãs, tal como se deu em Cuba, no Brasil e em outros pontos do Novo Mundo, o sincretismo foi notório. Com o catolicismo é que o fenômeno foi mais nítido. E isto pelas mesmas razões já destacadas pelos estudiosos dos cultos fetichistas no Brasil: a incapacidade, para os negros haitianos, de assimilarem as abstrações da teologia e da moral cristã; a aproximação feita entre os santos do

catolicismo popular (sobrevivência pagã) e os *vodus* dos cultos daomeianos etc.

E a deformação do catolicismo entre as massas haitianas foi um fenômeno, também, que chamou o atenção de estudiosos como Price-Mars, Dorsainvil e outros [31]. "Operou-se em S. Domingos - escreve o Dr. Dorsainvil - um trabalho infinitamente interessante para o observador que quer seguir nossas crenças populares em sua evolução total.

"Mudando de meio, em contato com o cristianismo muito mal compreendido pelo povo, insuficientemente ensinado a estes deserdados africanos por um clero escravagista, fez-se entre eles uma curiosa identificação dos deuses da África e dos santos do calendário cristão"[32].

A aproximação começou entre o Deus monoteísta dos cristãos, e o *Grand-Maitre* do voduismo. E na realidade este *Grand-Maítre,* o *Legba katarolo* é, para a imaginação de muitos crentes, a personificação do Padre vagamente concebido pelos seus atributos de imensidade, de todo poderio, de inacessibilidade, exercendo domínio sobre todos os outros *lois* do culto: seria o *Mawu* dos daomeianos [33].

Depois vem a série de vodus e seus sucessivos sincretismos. *Legba,* o deus mais popular dos haitianos, tornou-se *Santo Antônio,* "provavelmente Santo Antônio o eremita - acrescenta Price-Mars - porque o santo é representado não mais com um porco, mas com um galo negro como companheiro fiel"[34]. *Ougou Balindjo* tornou-se *São Jacques Maior; Agonime Tonnerre, São João Batista; Daguy Bologuay, São José; Grande Mambo Batala, Sant' Ana.* Outras divindades evemérica*s* como o *Roi d'Aouèseau, Maîtresse Erzulie, Sirène, Pierre d'Ambala...* tornaram-se respectivamente São Luiz, rei de França, Santa Virgem, São Pedro [35].

Em outros pontos do Haiti, o deus-serpente *Damballah* ou *Dembala* foi assimilado a São Patrício. O tenente Wirkus, conta, na sua curiosa reportagem, haver encontrado num altar negro, destinado ao culto de *Dembala,* uma grande litografia de São Patrício expulsando as serpentes da Irlanda [36]. *Legba* também é identificado a *S. Pedro:* um é o guardião da porta do além, o outro tem as chaves do paraíso.

Com o espiritismo, deu-se também no Haiti a mesma coisa que no Brasil e em Cuba. Já no Daomei, uma nota de Delafosse, citada por Dorsainvil, observava: "O espiritismo e a encantação tem grande voga no Daomei. Muitos sacerdotes ou antes, monges, vivem à parte e, sobretudo mulheres, desempenham o papel de *médium* e põem em comunicação os vivos com os mortos. O rei tem suas *mulheres-médium,* às quais faz consultar os manes de seus antepassados nas circunstâncias difíceis" [37]. Daí se explica como os *lois* ou os *mistérios* passaram a ser invocados nos cultos populares do Haiti, à semelhança das *linhas espíritos-fetichistas* do Brasil e das *reglas* cubanas. A religião dos mortos, no Haiti, tem uma singular expressão nos cultos funerários e na crença dos *zombies,* sobre que

voltaremos a falar, e principalmente na curiosa divinização de personagens histórico-lendárias, verdadeiro culto dos mortos. Muitas foram figuras de heróis haitianos evemerizados. E assim temos esses cultos de *Criminel Petro, Ersulie, Marie-Louise, Faustin,* etc.

No final de contas chegamos com Price-Mars à conclusão de que o *vodu* é o resultado de um sincretismo de crenças, um compromisso dos cultos daomeiano, congolês, sudanês e outros, e das religiões branco-européias e tintas islamistas. E, em paralelo com o que provei para o Brasil, um sincretismo daomeiano-nagô-bantu-espírita-católico.

O culto *vodu* no Daomei obedece a um ritual complexo, bem descrito em monografias como as de Le Herissé [38] e de Herskovits [39]. O grão-sacerdote tem o nome de *Vodu-no* e os aprendizes *Vodu-si.* Outras categorias sacerdotais são os *Houn-so* e os *Vodu-legbanon.* O *Vodu-no* habita os lugares sagrados onde se erige o templo vodu. É ele que conhece os segredos do culto, as preces, as encantações, a medicina mágica. Fora dos templos, ele pode conferir os seus privilégios ao *Houn-so,* cujo papel consiste em dançar os passos rituais, carregar a vítima votada aos sacrifícios e receber o "santo" ou espírito (daí o nome *houn-so,* o que traz o espírito). Os *vodu-sí* são aprendizes, instruídos pelo grão-sacerdote e que ficam no templo sagrado durante o tempo da iniciação. Por fim, o *Legba-non* é um indivíduo especial que recebe o espírito de *Legba* [40]. As cerimônias consistem na *evocação* dos deuses, com preces e ritos especiais, oferenda de bebidas e alimentos, com imolação de animais (uma para cada divindade), etc. [41].

Esse ritual passou ao Haiti, onde logo foi perseguido pelas autoridades governamentais. Por isso, as cerimônias vodu, tornadas privadas e esotéricas, ocultaram-se nas selvas haitianas, em templos especiais, os *hounforts,* o que contribuía para realçar-lhes o mistério que os rodeia. Daí serem chamados também "casas de mistério". No *hounfort* (os escritores haitianos escrevem ainda *hounfor e houmfort)* estão armados os altares das divindades vodu, com uma imitação cada vez maior dos altares católicos (como sucede em Cuba e no Brasil), por obra do sincretismo.

O sacerdote dos cultos haitianos toma o nome genérico de *houngan* ou *hougan* [42]. O *houngan* é um tipo curioso, produto da sociedade haitiana e sobre o qual o Dr. Dorsainvil escreveu páginas magníficas. São *hougans* os sacerdotes do vodu como eram *hougans* os chefes de quanta revolta tem havido na ilha[43]. Mas convém diferenciar várias classes de *hougans.* Há os verdadeiros *hougans,* dedicados ao culto, como há os chefes de revoltas e toda uma floração de tipos da *mala vita* haitiana.

Os *hougans* do culto "tem a direção dos altares dos santos voduicos, por tradição de família, e contentam-se em ser os intérpretes de sua vontade, etc." [44]. E há outros *hougans,* os chamados *hougans de profissão,* que são recrutados entre os indivíduos que apresentam o que Dorsainvil

chama a “moléstia sobrenatural” e que não é mais do que qualidades de *mediumnismo* em personalidades predispostas - débeis sugestionáveis, pitiáticos, etc.

O *hougan* exerce uma completa influência entre os seus adeptos, os *hounsis,* geralmente mulheres [45]. É a mesma coisa que acontece com os *babalaôs* brasileiros e *babalás* cubanos com os seus “filhos e filhas de santo”. O sacerdote e a sacerdotisa do v*odu* chamam-se também respectivamente *papaloi* e *mamaloi,* o que corresponde literalmente ao *pai-de-santo* e *mãe-de-santo* brasileiros.

No recesso dos *hounforts,* as sacerdotes haitianos conduzem as suas cerimônias, que hoje se destacam muito do *vodu* colonial tal como Moreau de Saint-Méry nos descreveu.

A iniciação do voduismo compreende segundo Dorsainvil quatro graus: 1) a lavagem da cabeça; 2) o *kanzo;* 3) a aquisição do *alwe* ou do *açon;* 4) a aquisição dos olhos. O primeiro grau é conferido ao fiel quando ele é reclamado pelos *vodus;* a comparar com a “lavagem de cabeça” dos candomblés baianos. A segunda operação, *kanzo,* inicia um pouco mais as *hounsis* nos mistérios do culto; ela é quase sempre feita com mulheres, que se tornam assim “esposas do vodu”, (do termo daomeiano *asi* ou *si,* esposa). O terceiro grau confere ao iniciado o poder de se comunicar com os mortos. Diz-se então que o iniciado aprende a *parler langage.* O quarto e último grau forma o *n'gan* perfeito, os videntes, os *divinô,* os que lêem o passado e adivinham o futuro, como os sacerdotes daomeianos de *Fa* ou *Afa,* deus das coisas ocultas [46].

No *hounfort,* o *hougan,* o *papaloi* e a m*amaloi,* as *hounsis,* os adeptos em geral estão prontos para uma cerimônia do culto, cujo ritual podemos acompanhar através de um testemunho de Antoine Innocent, reproduzido por Price-Mars.

“Trata-se de um serviço em honra de *Legba,* o mais obsequioso dos deuses, o bom *papa* cujo papel benevolente [47] consiste em velar sobre o bem-estar de seus fiéis conservando-se por todo o tempo invisível e poderoso no limiar das habitações, nos limites das propriedades, no entrecruzamento dos caminhos, para defender seus súditos contra a maklade dos maus espíritos.

“É o que exprime o cântico em seu simbolismo:

Legba nan hounfort moin!
Nan Guinée parez soleil pou·moin

(Legba que eu venero em meu altar,
Vós que trazeis chapéu, na Guiné,
Preservai-me do sol).

"Assim o *hougan,* tendo agitado a *asson* [48] e a campainha, anunciou que a cerimônia ia começar. Ele invocou a proteção dos deuses pelo murmúrio de uma prece e traçou sinais cabalísticos diante do altar com farinha de milho.

"Implorou, especialmente a *Legba,* em *linguagem,* que manifestasse sua presença honrando com sua encarnação algum fiel da assistência.

"Bruscamente o deus, exaltando a prece, entrou em possessão de uma crente. Cena usual de crise voduesca. Então o *hougan,* tomando as galinhas uma a uma - prato usual *do* serviço - torceu-lhes o pescoço e empilhou-as diante do altar. Sobre o montículo, traçou o sinal da cruz com farinha de milho, depois do que as mulheres as levaram para a cocção. Nesse momento, deixaram o recinto do Templo para tomarem lugar sob o peristilo onde devia se fazer o sacrifício do bode, principal vítima da cerimônia. O animal estava embandado de vermelho. O possuído de *Legba* cavalgou-o e fez a volta do local, entregando-o depois ao sacrificador. Este, então, apresentou ao bode um ramo verde que lhe arrancava da goela três vezes, logo que o animal começava a comê-lo. Havia soado à hora de despojá-lo de seu vestuário. Ligaram-lhe as patas que, duas a duas foram confiadas a ajudantes. Estes balançaram em cadência o bode, ao som de uma melopéia. Por fim, a vítima foi depositada ao solo, repousando a cabeça sobre um cepo. De um só golpe seco, o sacrificador decepou-a. O sangue foi recolhido num recipiente e colocado sobre o altar onde ele foi servir à preparação de uma bebida especial destinada aos adeptos e composta de milho, de licor e de álcool. Para acabar a cerimônia, o assistente do *hougan* serviu aos fiéis o repasto comungal feito de pedaços escolhidos de carnes cozidas e de bananas fritas, besuntadas de óleo e azeitonas" [49].

Este rito, que é, na sua essência, o sacrifício voduesco, complica-se de acordo com a seita a que obedece; *congo, pétro, arada, nago* etc., amalgamando-se uns aos outros.

Os *lois* exigem sacrifício, "ação de graça" etc., que tem um ritual comum, mas com particularidades devidas a cada santo, como acontece no culto dos *orixás,* de Cuba e da Bahia [50]. Os viajantes e escritores exploraram com fins literários essas descrições do culto *vodu,* rodeando-as de relatos mais ou menos fantasiosos [51].

Price-Mars considera três elementos essenciais nas cerimônias do culto *vodu:* a dança, o êxtase e o sacrifício [52]. Sobre este último já vimos uma descrição clássica que é, com variantes, a parte essencial do culto *vodu.*

A dança e a música são essenciais no culto, como, aliás, em todas as religiões primitivas. Já vimos na descrição do *vodu* colonial a parte que toca aos dançadores do culto até a cena final da possessão. Hoje a dança é

ainda essencial, para que as *hounsi* e os outros adeptos recebam o *loi,* na cena culminante.

Os *tambores* marcam o ritmo da música e da dança. O tambor sagrado *rada* é indispensável nas cerimônias; "... o rufo do tambor *rada,* uma vez ouvido, não se esquece jamais: tem um caráter hipnótico e febril, diferente de qualquer outro ruído de tambor conhecido" [53].

Ha três tipos de tambores *rada:* um menor, e o mais venerado, *bula;* um segundo, de tamanho médio, é chamado *second;* um terceiro, maior que os outros, *maman.* Acrescenta Wirkus, de quem tomo esta informação, que há ainda um quarto tambor, enorme, do tamanho de uma barrica, e somente tocado em casos especiais [54]. Estes tambores acham-se proibidos de tocar pelos poderes públicos, cobrindo-os então os negros haitianos com um pano, para abafar-lhes os ruídos. Campainhas e *açon* completam os instrumentos rítmicos.

A dança *vodu* é elemento essencial de todas as cerimônias da vida haitiana. Os instrumentos abrem o ritmo, que varia para cada *loi,* e as *hounsi* dançam continuamente, seguindo as exigências de cada ritmo, à semelhança das danças rituais dos cultos negro-cubanos e negro-brasileiros [55]. No auge da dança, há um abandono completo de todo o corpo: é um pandemônio de contorções, de tremores, de saltos e de convulsões, que vai anunciar a entrada do *loi,* a cena final da possessão.

Sobrevém então a cena terceira e final do culto: o êxtase ou possessão. O seu estudo vem sendo feito desde muito tempo. Já tive ocasião de citar os estudos do Dr. Elie Lhérisson, publicados em *"La Lanterne médicale"* de Port-au-Prince [56].

Na descrição de Lhérisson, o ajudante do *hougan,* o *hougan-nikon* percute o *neclesin,* espécie de tam-tam, ao mesmo tempo que ressoam os outros tambores e a *mambo (mamaloi)* entoa cânticos religiosos. O furor da dança se apossa de todos até que, com o grito *ababo,* começa a crise de possessão. Na possessão *vodu,* distingue o Dr. Lhérisson três fases: a fase de *fascinação,* a fase de *saltação* e a fase de *delírio fatídico.* O candidato à iniciação *(Hounsi-Bosales)* é quase sempre um histérico em quem observa aquele médico estigmas bem evidentes da neurose. Depois de um jejum de vários dias, fazem-no mergulhar num banho de folhas aromáticas. Sob a influência do regime, das encantações mágicas do *hougan,* de suas sugestões dos toques que ele pratica com o *neclesin* sobre o corpo do iniciado (e que o Dr. Lhérisson compara com a influência de um agente estesiógeno), chega o *hounsi-bosales* a um estado vizinho do sono hipnótico, anestesiado, abúlico, apresentando fenômenos *de transfert* da sensibilidade, com placas de insensibilidade *(stigmata diaboli),* etc. Atinge então à segunda fase, quando o neófito entra na dança. Aí, ele imita automaticamente os movimentos, como se estivesse atingido por uma coréia saltatória; há, portanto, ecolalia, ou uma ecomimia. Já não sabe,

então, o que faz, com seus saltos, as suas convulsões, as peripécias de puro clownismo. Há, por vezes, movimentos de forte significação erótica. Automatismo verbo-motor. Hiperacuidade de vários sentidos, da vista, do ouvido, do olfato, onde reside justamente o segredo de muitas profecias. Sobrevém, por fim, a terceira fase, caracterizada por fenômenos cataleptóides, estado que dura dois ou três dias, findos os quais o paciente retoma o curso ordinário da sua vida com amnésia completa da *crise*, ou com uma lembrança muito confusa.

Concluí Lhérisson que tal neurose pertence à grande família das moléstias religiosas; surge por imitação ou auto-sugestão entre os indivíduos geralmente histéricos, caracterizada, sobretudo por fenômenos coreiformes.

O Dr. J. C. Dorsainvil voltou, mais recentemente, ao assunto [57]. Verificou as alterações da personalidade que acometem o *hougan* e os iniciados do culto *vodu.* A doença do *vodu* é para ele, "uma psiconeurose religiosa, racial, caracterizada por um desdobramento do eu, com alterações funcionais da sensibilidade, da motilidade e predominância dos sintomas pitiáticos". E ele estuda exaustivamente todas estas alterações, sintetizando por fim, o conjunto de influências morais, afetivas, psico-fisiológicas que caracterizam, ao seu ver, o *vodu:* crenças, heranças, influências do meio, sugestão, auto-sugestão, desejo de sentimento e de amor, necessidade de objetivar Deus segundo a concepção dos negros haitianos. E conclui pelo diagnóstico do pitiatismo, englobando todos os fenômenos de possessão.

Não desejo insistir sobre os aspectos puramente médicos-psicológicos das crises de possessão, que no Haiti são muito aproximadas das que já estudei largamente na Bahia [58]. Limito-me a concluir que lá como aqui "a possessão espírito-fetichista é um fenômeno muito complexo, ligado a vários estados psicológicos. Pode ser aguda ou crônica. No primeiro caso, nas formas paroxísticas, transitórias, temos aqueles processos, afins da histeria, onde se verificam os mecanismos motores de reação ancestral: "tempestade de movimentos" e "reflexo de imobilização", e formas hiponóicas de pensamento, mágico-catatímicas, comuns da histeria, dos estados sonambúlicos, hipnóticos; oníricos, esquizofrênicos, com modificações da consciência e da personalidade. Nos casos subagudos e crônicos, as perturbações demonopáticas e mediunopáticas das possessões, acham-se ligadas ao automatismo mental, e vão desde os fenômenos xenopáticos simples, até aos delírios mais complexos, à base de influência" [59].

Há ainda outros cultos ligados ao *vodu*, como as cerimônias funerárias e o culto dos *zombies* descritos por vários autores. Já no Daomei, o culto dos antepassados era uma instituição que passou ao Haiti. Aos espíritos dos mortos se rendem também "serviços" de que ainda Antoine Innocent nos deu uma descrição reproduzida por Price-Mars [60]. Perto do

túmulo do morto, o *hougan* reúne os objetos indispensáveis à cerimônia: três pratos brancos, uma tigela de café, farinha de milho, arroz de leite, fatias de melão, chocolates, bombons, drágeas, *acassan* [61], *acra* [62], um punhado de milho, pistaches grelhados, frascos de licor. Tudo isso é depositado em frente à sepultura onde se acendem três velas brancas, em buracos aí abertos. O *hougan,* rodeado das *hounsis,* vestidas de branco, agita seu *açon* e começa a invocação ao morto. Começa o *bohoun,* ou canto fúnebre, entrecortado pelos gritos das *hounsis.*

O *hougan* traça, então, cruzes com farinha de milho e deposita nos buracos onde estão as velas, os alimentos do repasto fúnebre. Depois, toma de duas galinhas brancas, torce-lhes os pescoço, arranca-lhes as penas e deposita o sangue coagulado nos buracos dos alimentos. Tudo isso, vai então ser cozido, para a preparação do *calalou des morts* que será servido depois de pronto, nos pratos brancos que são enterrados nos buracos.

Há vários tipos de mortos, a que se rende culto, no Haiti [63]. Os espíritos comuns são chamados *viensviens.* As almas das crianças sem batismo constituem outra classe de espíritos, chamados *lutins,* que cavalgam potros selvagens. Os mais interessantes desses espíritos, porém, são os *zombies,* as almas de todos aqueles que foram vendidos pelos feiticeiros, e que baixam a terra até que chegue o tempo de voltarem a Deus.

Muitas lendas e páginas cheias de sensacionalismo se tem escrito sobre a crença nós *zonwies* entre os Negros haitianos. E até o cinema já explorou o tema. Em certos lugares abandonados, há horas mortas do dia ou da noite, os *zómbies* retomariam o trabalho, as atividades que eles tinham quando vivos. Asseveram os negros haitianos não ter sido uma única vez que até engenhos de açúcar moíam, todos os trabalhos do campo seguiam normalmente, etc., tudo feito pelos *zombies...*

Os *zombies* exigem também cultos especiais. Oferendas de repastos fúnebres lhes fazem os negros, *"mangé zombie",* como dizem. E observações exageradas relatam casos e mais casos, em que os *zombies* seguem uma vida paralela à dos vivos, muitas vezes desfilando em estranhas procissões, com aparência completa de vida [64].

Estas práticas do culto dos mortos e dos espíritos, das superstições e das crendices já vão se destacando insensivelmente do corpo das crenças que constituem o vodu-religião. Exatamente como no Brasil e Cuba, elas pertencem às camadas da m*ala vita* haitiana, e são geralmente presididas por uma entidade especial que é o *bocor,* feiticeiro do Haiti.

O *bocor* é o mago, o bruxo, o *medícine-man* das massas populares negro-haitianas e por esse motivo teria sobre elas uma incontestável influência. Daí à criminalidade vai um passo. "Um *bocor* - escreve Wirkus - não é um sacerdote, é um *docteur feuille* [65], um homem que conhece as plantas e as folhas da selva para cuidar das doenças" [66]. E o pior é que ele

tem também o segredo dos venenos de que faz uso para assegurar o seu poder.

As práticas mágicas, em geral, são do domínio do *bocor*. E entre estas está em primeiro lugar, pela sua importância, a magia chamada *garde* ou *uanga* (*wanga, ouanga). Uangas* são objetos-fetiches, manipulados pelo *bocor* e destinados a todas as práticas que tem um símile com o *despacho* das macumbas brasileiras, à base de magia imitativa e magia simpática. São talismãs ou amuletos que podem ser fabricados de madeira ou de qualquer outro material, com a condição de serem preparados pelo *bocor*. Há *uangas* de amor, de ódio, de proteção, de morte, etc. [67].

As substâncias de que lança mão o *bocor* para as suas práticas tem as mais bizarras denominações. Dorsainvil lembra algumas como *digo d'Asie* (azul da Prússia), *caçadiable* (*Assafaetida), dlo répugnance pour ptit moune* (tintura alccólica de *assafaetida), dlo répugnance pour rangé jadín* (sulfito de potassa), *poude coulève...* e ainda chifre de veado, incenso, enxofre, bálsamo tranquilo, mandrágora, etc.[68].

A medicina mágica é uma instituição no Haiti e está ainda nas mãos do *bocor* [69]. O problema das suas raízes mágicas, da sua prevenção e repressão é em tudo idêntico ao que já estudamos para o Brasil [70].

O *folk-lore* haitiano, em geral, mergulha também as suas raízes na África. Basta ouvir essas interessantes histórias de *Oncle Bouqui* e de *Ti Malice* que Price Mars nos reproduz no seu interessante volume *Ainsi parla l'Oncle...* Em primeiro lugar quem são *Bouqui* e *Ti Malice,* contadores de histórias das noites haitianas? Para Price Mars, estes dois heróis inseparáveis seriam o primeiro, a personificação da Força bruta e cordial, enquanto que o segundo seria a da Astúcia[71].

O termo *bouqui* parece-lhe ser uma deturpação de *bouriqui*, nome genérico que no século XVII tinha uma tribo importada a São Domingos pelos ingleses. Enquanto que *Bouqui* seria o negro *bossale* (boçal), isto é, o negro importado de fresco da África, *Ti Malice* seria a personificação do negro *crioulo,* ou o negro nascido no Novo Mundo e mais adestrado com o contato da cultura branca.

Na *técnica* dá narração dos contos, os Negros haitianos tem muita semelhança com os da África: fórmulas de início e de fim das narrativas, exuberância de gestos e de imagens alegóricas, etc.[72]. Os contos são geralmente narrados à noite: a comparar com os velhos *Bassoutos* da África, crentes que uma *cabaça* cairá sobre a cabeça do narrador, ou que sua mãe será transmudada em zebra, se aquele narra a história de dia[73].

As fórmulas geralmente empregadas são as seguintes, no início da narração [74]:

- *Cric?* diz o contador
- *Crac,* responde a assistência

- *Time, time?*
- *Bois sèche*
- *Combien li donné?*
- *Deux!*

(e o narrador tem que narrar dois contos)
e no fim:

Cé çá m'taté ouè moin tombé jusqu'icite.

Há nestas fórmulas curiosas mescla de influências. O "cri" "crac", como destacou Price-Mars, vem da época colonial e era usado pelos marinheiros bretões que chegaram em grande número a São Domingos. De outro lado, na costa dos Escravos, o narrador começa sua narração pelo *alo,* a que a assistência responde *alo.*

Contos, lendas e crenças populares, em sua tessitura, refletem no Haiti variadas origens em que se destaca a influência africana, primitiva *d'emblée* ou indireta por adaptação secundária [75].

Música e danças acompanham todas as fases da vida haitiana. Já o vimos na religião e nos cultos *vodu.* Mas saindo dos *hounforts,* as danças de origem africana se espraiaram em múltiplas atividades extra-religiosas do Negro do Haiti. As danças populares tomam o nome genérico de *bamboche.* Mas é difícil determinar exatamente o que é a dança do *vodu* e o que é dança popular haitiana. Ainda não foi feito (exatamente como no Brasil) um estudo sistematizado e especializado sobre o assunto. As formas musicais do Haiti são africanas em sua estrutura rítmica com influências européias em suas linhas melódicas, como acontece com a música negro-crioula de outras partes do Novo Mundo. O ritmo pelos instrumentos de percussão (tambores, *açon,* etc.), a repetição de temas pelo coro, às vezes indefinidamente, o canto... são quase inteiramente africanos. Das danças *vodu,* podem-se destacar o *avalou;* (ou *yanvalou), pétro, mazon, asagwe, ibo...*[76], que se foram depurando na dança popular *méringue* e nas chamadas *danças do Congo,* referidas por vários viajantes.

Estas danças, de acordo com uma informação de Seabrook, são perfeitamente legais, no Haiti, e não tem nenhuma relação com o, *vodu.* "Não há um só turista que não as tenha presenciado e escrito", escreve Seabrook [77] e acrescenta:

"São, naturalmente, danças sexuais. Não se executam, porém, em pares: não há braços que estreitam a cintura nem laço algum físico. Os bailarinos agitam seus pés em uma espécie de vertigem, com todos os músculos distendidos; porém o ritmo está concentrado especialmente em seus corpos. Algo da classe das danças orientais; porém, não obstante, com um caráter completamente africano. Todas as fases do ato sexual, inclusive o espasmo, são reproduzidas com suas variações. O ritmo dos tambores,

acompanhado de largas libações de *ron*, faz que muitas vezes esta classe de festejos se converta em orgias, de modo que os viajantes tem imaginado às vezes que assistem a danças *vodu*. Não são mais do que diversões selvagens, porém, como se tratasse de *cabarés* noturnos na selva". Nas *danças Congo* há personagens destacadas: o *mait'la danse* (mestre da dança), a primeira dançadora, *chacha.* Estas danças são acompanhadas de cânticos, que se prolongam pela noite adentro.

Todo o *folk-lore* haitiano, os hábitos e tradições relacionados com o nascimento, infância, adolescência, casamento, morte, vestes, arquitetura das casas nas selvas, e outros elementos culturais, estão impregnados de influências africanas. Na sua vida social, então, vamos encontrar algumas instituições que são a cópia quase perfeita dos costumes africanos. As *sociedades Congo*, por exemplo [78], que o Tenente Wirkus surpreendeu em plena ilha da Gonave, nas curiosas aventuras em que foi coroado rei pelos naturais da ilha, que o supuseram reencarnação de Faustino I, monarca haitiano há muito falecido. Pelas narrativas de Wirkus, podemos avaliar o grau de organização cultural em que se encontram ainda alguns grupos haitianos da selva, que não tiveram oportunidade de aproximações mais frequentes com a cultura branca. Verdadeiro matriarcado primitivo, governando certo número de *sociedades* por sua vez dirigidas por várias "rainhas".

Aliás, os Negros haitianos, em geral, possuem organizações sindicais, *combites*, espécie de comunidades de trabalho. Estes *combites* tem os seus chefes (*chef d'esquadre, directeur)*, o tocador de tambor, o cantor *(simidor)* e demais componentes. O *folk-lore* haitiano é rico dos cantos de trabalho, dos ritmos, das canções... desses *combites* [79]. Alguma coisa semelhante às confrarias de negros brasileiros e cubanos, às organizações dos "negros de ganho" referidas por Manuel Querino na Bahia.

Mas enquanto o *combite* é uma união provisória, para fins imediatos, geralmente de trabalho, as *sociedades Congos* são permanentes. Se der completo crédito às informações de Wirkus, as *sociedades Congo* datam de uma época longínqua, no Haiti, onde foram introduzidas, e tem uma organização semelhante à da África. São sociedades de vizinhança e de trabalho. Mas são também organizações políticas, religiosas e mágicas. Cada sociedade Congo tem a sua rainha, tocadores de tambores (*majors)*, e uma organização sindical completa. Os homens fazem os trabalhos mais pesados: são lenhadores, construtores de casas, etc. As mulheres cozinham e transportam a comida e a bebida para os homens que trabalham. Todas as manhãs reúnem-se todos, ao som dos tambores, e ouvem da rainha as ordens do dia. À noite, há danças, às expensas do agricultor que utilizou os seus serviços. Isso tudo, até que se transportam a outras plantações. Há um

regulamento perfeito nessas *sociedades,* verdadeira sobrevivência de regime matriarcal de plena cultura do vale do Congo [80].

A linguagem dos Negros haitianos vem confirmar todas essas influências já enumeradas. O frances colonial da ilha sofreu várias incursões com as línguas e dialetos africanos com que se pôs em contato. Em primeiro lugar com o *fongbé,* um dos seis dialetos *ewes.* Já o vimos para as denominações do culto *vodu.* A língua dos *fons* foi transportada assim para São Domingos e operou a primeira transformação no frances insulano. Numerosos nomes daomeianos acham-se hoje incorporados à língua nacional dos haitianos. Houve lá, porém, uma dupla deformação. De um lado, o *fongbé* perdeu, no Novo Mundo, muitas das suas características fonéticas; do outro, o frances contaminou-se com estas influências africanas. Dorsainvil, que fez um interessante estudo sobre a "explicação filológica do vodu", escreve: "A pronúncia haitiana das palavras daomeianas conservadas, quer no crioulo, quer na linguagem voduica, não pode sempre nos servir de base. Sob a influência do novo clima psicológico do povo haitiano, estas palavras sofrem por vezes uma alteração profunda, amalgamando-se com os sons franceses.

"Em nossas pesquisas, um fato nos chamou particularmente a atenção, e é a ausência completa da letra *r* nos radicais do *fongbé* e mesmo nas palavras compostas ou aglutinadas. Esta dental não existe realmente no aparelho vocal da raça. Não estaria aí, em grande parte, a explicação imediata da queda constante desta letra no corpo de todas as palavras francesas adaptadas ao crioulo?

"Estas observações comportam outra conclusão... assinalam à atenção do historiador ou do sociólogo o papel considerável desempenhado pelo culto e cerimônias voduicas na fusão e nova formação linguísticas das tribos africanas, representadas em S. Domingos" [81].

Influências secundárias na língua ainda se fizeram sentir, no Haiti, dos *nagôs,* sudaneses islamizados, dos povos de fala *bantu...*[82].

O Haiti, em conclusão, é um verdadeiro "mosaico cultural", para empregar uma expressão de Herskovits. Na ilha de S. Domingos, desaguaram culturas africanas das mais varias procedências. Elas se misturaram intimamente entre si e com as culturas que os colonizadores brancos introduziram, influenciando a religião, o culto o *folk-lore,* a música, a organização social, a linguagem... das massas negro-haitianos.

Destas culturas, sobressai em primeiro lugar, a dos daomeianos, que carregou no *seu* bojo elementos *yorubas.* Mas ao contrário do Brasil (Bahia) e Cuba, em que a influência *yoruba* foi decisiva, no Haiti foi a cultura dos *fons* que sobrenadou no mosaico cultural. Cultos (o *vodu...*), *folk-lore,* língua, música... reconhecem no Haiti, uma inegável influência *fon.* Vem em seguida outras influências culturais sudanesas *(yoruba,* Sudão islamizado), no culto, na língua e demais instituições. E, em nível quase

proporcional ao da segunda categoria, influências culturais bantus *(Sociedades Congos,* cultos e linguagem).

Haiti é o exemplo típico de um amálgama de culturas, uma confluência da África e da Europa, onde o trabalho de aculturação ainda não realizou a sua etapa definitiva...

1 - Cf. Charles de la Ronciere, *Negres et- Nègriers,* Paris, 1933, pág. 152. - Vide também Dr. Price-Mars, *Ainsi Parla L'Oncle,* Bibliothèque Haitienne, 1928, pág. 42.

2 - Haveria a citar o caso da população de Carzal em l'Arcahaie, no interior haitiano e referido pelo americano Wirkus num livro de memórias, que mais parece um romance cinematográfico. Segundo o que refere Wirkus, a maioria da população de Carzal tinha a pele branca, olhos azuis e cabelos louros. E rezava a tradição que os nativos de Carzal eram descendentes de um regimento polonês enviado por Napoleão Iº para reforçar as tropas com que o General Leclerc tentou a reconquista de Haiti para a França. Dessalines, que combateu encarniçadamente os franceses, poupou os legionários poloneses "vítimas de Napoleão, abrigados a servir contra a vontade e fazer guerra a um povo estrangeiro com o qual não tinham inimizade". Assim lá ficaram os poloneses que se misturaram à população de Carzal, casando-se com mulatas e quarteironas. Avalia Wirkus a população atual destes descendentes de poloneses em 500 habitantes. (Lieutenant Faustin Wirkus, *Le roi blanc de la Gonave,* trad. francesa, Paris, 1932, pág. 112).

3 - Dr. J. C. Dorsainvil, *Vodou et Névroses,* Bibliothèque Haitienne, 1931, pág. 29.

4 - Moreau de Saint-Méry, *Description topographique, physique, civile, politique et historique de Saint-Domingue,* 1797.

5 - Cf. Dr. Price-Mars, *Une étape de l'évolution haitienne,* Bibliothèque Haitienne, s/ d., pág. 119.

6 - Dorsainvil, *op. cit.,* pág. 166.

7 - *Id., ibid.,* págs. 166 e segs.

8 - Price-Mars, *Ainsi parla l'Oncle, op., cit.,* pág. 32.

9 - Dorsainvil, *op. cit.,* pág. 58.

10 - Price-Mars, *op., cit.,* pág. 124.

11 - Price-Mars, *op. cit.,* pág. 114.

12 - Cf. Price-Mars, *op., cit.,* págs. 114 e segs.

13 - A comparar com o cântico de que Drouin de Bercy dá a música, as palavras e a tradução:

Aia bombaia, bombé
Lamma ramanaquana,
E van vanta
Vanna docki

Tradução - "Nós juramos defender os brancos e tudo o que eles possuem, morreremos antes que renunciar a isto". Tenho esta tradução como um tanto suspeita. Em primeiro lugar, não nos disseram a que idioma africano pertence o cântico. Depois, algumas

palavras como “Aia bombé” parecem provir da língua dos aborígenes da ilha. Em todo o caso uma tradução local atribui-lhes como um grito de guerra que significaria: “Antes morrer que ser escravos”. Foi assim que os letrados da corte do rei Christophe o ritmaram, fazendo-o adotar na *entourage* do monarca (Nota do Dr. Price-Mars). Na salada de palavras tanto do cântico vodu de Saint-Méry como no de Drouin de Bercy, parece haver vozes derivadas do *quimbundo* (A. R.).

14 - Comparar com o *subir o santo à cabeça,* dos candomblés brasileiros (A. R.).

15 - A estes trabalhos sobre o vodu, acrescento o trabalho de Elsie C. Parsons, *Spirit Cult in Haiti,* Journal de la Société des Américanistes de Paris, XX, 1928, e a obra mais recente de M. J. Herskovits, *Life in a Haitian Valley,* Knopf, New York, 1937; - Vide também Herskovits, *African Gods and Catholic Saints in New World Negro Beliefs,* American Anthropologist, vol. 39, outubro-dezembro, 1937, págs. 635-643; - G. E. Simpson, *The Vodun Service in Northern Haiti,* American Anthropologist, vol. 42, nº 2, 1940, págs. 236-254; - *Id., The Belief System of Haitian Vodun,* American Anthropologist, vol. 47, nº 1, 1945, págs. 35-59.

16 - Herskovits, em seu livro citado escreve *vodun,* sendo esta a pronúncia exata da palavra, com o *u* anasalado.

17 - Vide, p. ex., B. G. Brawley, *A short history of the American Negro, New* York, *1917,* pág. 155; - Dubois, *The Negro church,* cit. por Price-Mars, *op. cit.,* pág. 46; - W. W. Newell, *Reports of Voodoo Worship in Hayti and Louisiana,* J. of Am. Folk-lore, cit. por Ortiz, *Glosaria de Afronegrísmos, cit.,*
palavra *vodu,* pág. *471.*

18 - Price-Mars, *op. cit.,* pág. 47.

19 - Price-Mars, Dorsainvil, e o livro citado de Herskovits, *Life* in *a Haitian Valley.*

20 - Price-Mars, *op. cit.,* pág. 47.

21 - Dorsainvil, *op., cit.,* págs. 174-175, (Conservo nesta lista a redação francesa do Autor). - Para uma lista mais completa *das divindades vodu,* vide C, A. Simpson, *The Belief System of Haitian Vodun, loc. cit., p*ágs. 40-45.

22 - Deve ser o *Ogoum-Badagris,* de outros autores (A. R.).

23 - Dorsainvil, *op. cit.,* pág. 158.

24 - Também na Bahia, o *Legba* daomeiano foi incorporado ao sistema religioso gêge-nagô, com o nome de *Leba* e *Senhor Leba.* “É poderoso o *Senhor Leba* - costumava dizer-me a negra velha Maria José, na Bahia - ele é o homem das encruzilhadas”!

25 - Dorsainvil, o*p. cit.,* pág. 159.

26 - *Id., ibid.,* pág. 160.

27 - Para desenvolvimento do assunto, vide Herskovits, *Life in a Haitian Valley, op.* cit., cap. XI, págs. 159 e segs.

28 - Price-Mars, *Une étape de l'évolution haitienne, op. cit., pág. 144.*

29 - W. B. Seabrook, *La isla magica,* trad. esp. de Canalejas, Madrid, 1930, pág. 83.

30 - Charles de la Roncière, *op. cit.,* pág. 229.

31 - Para o sincretismo católico, vide Herskovits, *op. cit.,* págs. *267* e segs., que faz uma aproximação entre o fenômeno haitiano e os de Cuba e Brasil, baseando-se, quanto ao último, nas minhas pesquisas publicadas no “O Negro Brasileiro” (Herskovits, *op. cit.,* pág. 278).

32 - Dorsainvil, *op. cit.,* pág. 35.

33 - *Id., ibid.,* pág. 41.

34 - Price-Mars, *Ainsi parla l'oncle,* pág. 180.

35 – Id*., ibid.,* pág. 181.

36 - F. Wirkus, *Le roi blanc de la Gonave,* trad. franc., Paris, 1932, pág. 171.

37 - Dorsainvil, *op. cit.,* pág. 170.

38 - A. Le Herissé, *L'Ancien royaume du Dahomey (Moeurs, religion, histoire),* 1911.
39 - Melville J. and Frances Herskovits, *Na outline of dahomean belief,* Mem. of Amer. Anthrop. Assoc., nº 41, 1933.
40 - Price-Mars, *op. cit.,* pág. 102.
41 - Para maiores detalhes consultem-se Le Herissé, *op. cit.,* e Herskovits, *op. cit.,* págs. 35 e segs.
42 - Também chamado *mambu* (Herskovits, *Life,* etc., *op. cit.,* pág. 152).
43 - Dorsainvil, *op. cit.,* pág. 33.
44 - *Id., ibid.,* pág. *75.*
45 - Quando se trata de homens, esses assistentes são chamados *adjanikon* (Herskovits, *op. cit.,* pág. 153).
46 - Vide Dorsainvil, *op. cit.,* pág. 168. - Sobre o culto de *Fa,* no Daomei, consultem-se os trabalhos de Herskovits. O etnógrafo Bernard Maupoit que esteve no Daomei estudando as religiões e cultos, especializando-se na pesquisa do culto de *Fa,* indaga-me, em carta recente, se não haveria uma aproximação entre o culto daomeiano de *Fa* e o culto de *Ifa,* que eu descrevi no "O Negro Brasileiro", e existente na Bahia. É possível que houvesse uma contaminação, entre os *yorubas* baianos do culto de *Fa* possivelmente introduzido pelos *gêges.*
47 - Note-se o caráter ambivalente de Legba, (A. R.).
48 - *Asson* ou *açon,* instrumento semelhante ao m*aracá b*rasileiro e à *maruga* cubana (A. R.).
49 - Price-Mars, *op. cit.,* pág. 154.
50 - Vide para uma descrição do "serviço" do ritual vodu, Herskovits, *op. cit.,* págs. 154 e segs.
51 - Veja-se, p. ex., a crítica feita por Price-Mars às curiosas reportagens de Seabrook, autor deste famoso livro que é *"The magic lsland",* (*Une Étape,* etc., *op., cit.,* págs. 153 e segs.).
52 - Price-Mars, *Ainsi parla,* etc., pág. 120.
53 - Wirkus, *Le roi blanc de la Gonave,* pág. 102.
54 - Wirkus, *op. cit.,* pág. 272.
55 - Para uma descrição mais detalhada das danças *vodu*: Herskovits, *op. cit.,* págs. 177 e segs.
56 - Vide Arthur Ramos, *O Negro Brasileiro,* 2.ª ed., pág., 270.
57 - Dorsainvil, *Vodou et Névrose, op. cit.,* especialmente págs. 65 e segs. e 109 *e* segs. - Vide também Dr. Price-Mars, *Simples remarques de Psychiatrie sur les crises vaudouesques,* Les Annales de Médicine Haitienne, 7ª année, ns. 1 e 2, jan. fev., 1930.
58 - Arthur Ramos, *op. cit.,* págs. 249 e segs.
59 - Arthur Ramos, *op. cit.,* pág. 284.
60 - Price-Mars, *Ainsi parla l'oncle,* págs. 148-150.
61 - Preparado especial de milho.
62 - Doce de ervilha.
63 - Herskovits, *Life in a haitian valley, op. cit.,* pág. 215.
64 - Vide a esse respeito, Seabrook, *op. cit.,* págs. 101 e segs.
65 - Comparar com o nosso "doutor de raiz" (A. R.).
66 - Wirkus, *op. cit.,* pág. 180.
67 - Vide Herskovits, *op. cit.,* págs. 213 e segs. e Seabrook, *op. cit.,* págs. 55 e segs.
68 - Dorsainvil, *op., cit.,* pág. 79. - Vide exemplos de práticas mágicas *in* Seabrook, *op. cit., passim,* e Herskovits, *op., cit.,* págs. *55* e segs.
69 - Dorsainvil, *op. cit.,* págs. 83 e segs.

70 - Arthur Ramos, *O problema psicológico do curandeirismo,* trabalho apresentado ao I Congresso Médico Sindicalista, Brasil Médico, nº 42, 1931.
71 - Price-Mars, *op. cit.,* pág. 9.
72 - Já mostramos o mesmo fenômeno, no Brasil; Arthur Ramos, *O Folk-lore Negro do Brasil,* págs. 162 e segs.
73 - Price-Mars, *op. cit.,* pág. *7.* - No Brasil há também a crença de que "quem conta história de dia cria rabo".
74 - *Id., ibid.,* pág. 8.
75 - Para o *folk-lore* haitiano, vide também G. E. Simpson, *Loup Garou and Loa Tales from Northern Haiti,* Journal of American Folk-lore, 55, 1942, págs. 219-220.
76 - Price-Mars, *op.· cit.,* págs. *197;* Herskovits, *op., cit.,* pág. *263.*
77 - W. Seahrook, *op. cit.,* pág. 221.
78 - Wirkus, *op. cit.,* págs. 205 e segs.
79 - Vide Herskovits, *op. , cit.,* págs· 74 e segs. – Temos no Brasil fato semelhante com a organização de trabalho entre os negros bantus das plantações do Estado do Rio, a que chamam *putirão* ou *mutirão.*
80 - Sobre a estrutura social do Haiti, vide ainda G. E. Simpson, *Haiti's Social Structure,* American Sociological Review, 6, 1941; *Id., Sexual and Familial lnstitutions in Northern Haiti,* American Anthropologist, 44, nº 4, 1942, págs. 655-674.
81 - Dorsainvil, *op. cit.,* pág. 146.
82 - Vide exemplos de gramática crioula, no Haiti, in Dorsainvil, *op. cit.,* págs. 126 e segs.

CAPÍTULO VIII

AS CULTURAS NEGRAS NAS DEMAIS ANTILHAS

Nas demais Antilhas, as culturas negras também vieram da sub-área ocidental do golfo da Guiné (Costa do Ouro, Costa dos Escravos...) com elementos de outras culturas, em proporções muito menores. Negros escravos foram introduzidos nas Antilhas, desde os primeiros tempos da sua colonização, a princípio pelos Espanhóis, e depois por Ingleses e Franceses. Não se conhece exatamente o número de Negros introduzidos. Mas calcula-se que entre 1680 e 1786, o número de escravos importados para as Índias Ocidentais Inglesas tenha sido de mais de dois milhões, continuando o tráfico até 1807. A história da escravidão nas Índias Ocidentais é a mesma de outras partes da América, com o mesmo árduo trabalho das fainas agrícolas, o mesmo ciclo de sofrimentos, até a sua libertação em 1838 [1].

A ilha de Jamaica, com uma população total de 940.000 habitantes, tem 897.000 Negros. Os estudos de Bryan Edwards, Leslie, Lewis, Long, e principalmente os trabalhos recentes de Martha Beckwith [2] deram-nos uma visão de conjunto sobre os *stocks* negros entrados na Jamaica com as suas formas culturais.

A cultura negra dominante veio dos *Coromantis* (*Coromantyns, Kromantis)* da Costa do Ouro. As sobrevivências religiosas, folk-lóricas e sociais provam. Uma passagem de Bryan Edwards, citada por Beckwith [3] refere-se a uma cerimônia funerária dos *Kromantis* da Jamaica: "Cada família tem um santo tutelar que se supõe ter sido originalmente um ser humano igual a eles próprios e o primeiro fundador da sua família; no aniversário da morte, todos os descendentes se reúnem em torno da sua sepultura, e o mais velho, depois de oferecer preces a Accompong, Assarci, Iploa, e sua divindade tutelar, sacrifica um galo ou uma cabra, decepando-lhes o pescoço e derramando o sangue na sepultura. Depois, cada chefe de família sacrifica um galo ou outro animal, de igual modo, e, logo que todos tenham terminado os sacrifícios e oblações, os animais sacrificados são preparados e começa o grande festival".

Comenta o professor Herskovits [4] que esta cerimônia pode ser encontrada em qualquer ponto da zona costal da África ocidental; o "santo tutelar" assemelha-se ao *Tohwiyo* daomeiano ou ao fundador do *kra-washing group* Ashanti, isto é pessoas que descendem de linha paterna e unidos por vínculos de natureza espiritual. *Accompong* não é mais do que o

Nyankompong, e *Assarei* o *Assase,* dos povos Ashantis, também encontrados entre os *Bush Negroes* do Suriname.

Outras divindades negras de Jamaica foram encontradas por Edwards e Miss Beckwith, e o paralelo pode ser feito com as demais da Costa do Ouro. Bryan Edwards referiu-se a *Obboney,* outra divindade negra de Jamaica, e de onde Miss Beckwith vai buscar a origem pra o termo *obia,* que hoje é um sinônimo de magia, boa ou má, em todas as Antilhas inglesas e nas Guianas.

Na Jamaica, os Negros crêem nos espíritos dos mortos, chamados *duppies* [5], que vivem em certas árvores e podem ser invocados, com ritos especiais. Mas é *obeah* o verdadeiro poder das sombras, a divindade mágica por excelência dos Negros da Jamaica. As pesquisas de Edwards sobre a religião Kromanti haviam separado *Accompong, Assarci* e *Ibboa,* deuses do céu, da terra e do mar, de *Obboney,* uma entidade maléfica, que vive em toda a parte. De *Obboney* veio *obeah,* que hoje tomou uma significação mais larga, ainda na Jamaica. *Obeah* é a própria concepção mágica da vida, a entidade que trabalha na sombra e intervém em todos os atos da vida humana [6]. Os Negros da Jamaica falam hoje em *"working obcah"* como os do Haiti se referem aos *trabalhos vodu,* ou os de Cuba e do Brasil a "fazer *ebó"*.

Obeah pede sacrifícios e ritos propiciatórios. Estas funções estão nas mãos do *Obeah Man,* idêntico ao *Obiaman* das Guianas [7]. *El*e é, ao mesmo tempo, o sacerdote, o mago, e o homem-medicina. "Trabalhar *obeah",* é a sua função, quer dizer: fazer exorcismos, produzir boa sorte e afastar os esconjuros, curas por processos mágicos, etc. Miss Beckwith cita uma grande quantidade de ervas utilizadas por esses "doutores de raiz", nas suas praticas mágicas [8].

Várias seitas tem surgido na Jamaica, de base negra. A primeira delas foi a dos *Myal Men,* que Miss Beckwith acredita ser africana de origem. É uma sociedade secreta composta de homens que se crêem invulneráveis as armas, e tem até poder de afastar a morte [9]. A rebelião dos Kromantis, em *1760,* foi instigada por esses homens, que se diziam imunes às armas de fogo, tal qual Antônio Conselheiro, na revolta de Canudos. Esta seita, de fato, parece ter relações com as sociedades secretas tão comuns na África Ocidental.

As outras seitas são o resultado da aculturação e oferecem semelhanças com as seitas religiosas dos negros norte-americanos. O sincretismo com as religiões protestantes originou na Jamaica duas seitas poderosas: a dos *Revivalistas* e a dos *Pukkumerianos.*

Os *Revivalistas* [10] são os Negros Batistas da Jamaica, com as suas crenças bíblicas misturadas de concepções africanas, os *revivals,* ou fenômenos de possessão religiosa, os cânticos, as prédicas dos pastores negros...

Os *Pukkumerianos* [11] constituem um culto religioso, curiosa mescla de *revivalistas* e de *obeah-man*... Ao mesmo tempo que se reúnem nos túmulos, fazem práticas funerárias, "trabalham *obeah"*... voltam-se para a Bíblia e nos seus cânticos e danças:

The Bible is the key to open sinners hearts

ou então:

John did baptize, John did baptize
John did baptize into Jordan's healing stream [12]

Revivalistas e Pukkumerianos marcam, na Jamaica, a transição entre o culto *obeah,* dos Kromantis, e o cristianismo, como, na América do Norte, as práticas religiosas dos negros do Sul marcam a transição entre o culto vodu e as seitas protestantes...

A palavra *obia* ou *obeah,* sobre cuja origem voltaremos a falar quando estudarmos os Negros das Guianas, é encontrada a cada passo no *folk-lore* da Jamaica. É a concepção mágica da vida impregnando completamente todas as peripécias da sua vida social. Nos incidentes de cada dia, nos contos populares, nos provérbios... *obeah* intervém, com o seu poder mágico. Alguns exemplos de provérbios da Jamaica em *Negro-English,* colhidos por Miss Beckwíth [13] bastam para documentar a extensão que o termo tomou entre os Negros daquela ilha:

Bad luck a obeah
(A má sorte é devida a *obeah)*
Cunny better 'an obeah
(A astúcia é melhor do que *obeah)*
Keep sensa fowl fe pick obeah
(Guarda-se ave "frisada" para preparar *obeah)*
Obeah man daughter always pretty
(A filha de *obiaman* - feiticeiro - é *sempre* bonita)

Também a crença nos *duppies* (espíritos), já referida, ocorre no *folk-lore* da Jamaica. *"Duppy know Who him frighten"* ou *"Duppy know who fe frighten in a dark might"* (*duppy* sabe a quem faz medo em uma noite escura) são provérbios comuns entre os negros da ilha [14].

Espíritos dos rios e das florestas são ainda cultuados na Jamaica, como na Costa do Ouro. O "rio mãe" - *rubba mama* - que Beckwith descreveu [15] tem a mesma significação que na África.

O sistema dos "nomes de dias", existente tanto na Jamaica como entre os Negros do Suriname [16], vem dos povos da Costa do Ouro. Estes

nomes são dados de acordo com o dia da semana em que nasce um negro. Existe a crença de uma conexão estreita entre estes nomes e as almas das pessoas que os trazem. O *day name*, é conservado em segredo, nunca é pronunciado, a não ser nos estados de possessão ou quando o *obiaman* se dirige ao espírito da pessoa. Entre os Negros do Suriname, Melville e Frances Herskovits registraram alguns exemplos desses *day-names* [17].

Na Jamaica, o *day-name* é dado de acordo com o sexo e o dia da semana em que nasceu a criança. Meninos nascidos no sábado chamam-se *Quashie,* e meninas nascidas no mesmo dia, *Quashiba.* Num brinquedo popular, em que as crianças recitam versos acrósticos do A B C *(Alphabet games),* vem para a letra Q:

Q is for Quashie, Quabina oldest brother [18]

onde *Quashiba* sofreu uma corruptela para *Quabina.*

Ainda se encontram outros cultos funerários na Jamaica, com fortes elementos africanos (por exemplo, dos festivais *Homowo* dos Fantis) e europeus. Na terceira noite depois da morte, e, segundo alguns até a nona, existe a crença que o espírito do morto volta a visitar a família, os amigos e as suas propriedades. Por isto, preparam-lhe uma grande festa, na terceira noite em alguns distritos, na nona noite em outros, para agradar o morto e impedir que ele se aborreça com alguém ou com alguma coisa. Este festival é chamado *Bäkinny* ou *Back in* i, referindo-se o termo, segundo Beckwith ao fato de o espírito dever "voltar" ao túmulo [19].

Na história agitada dos *Maroons*, ou *Marrons* [20], escravos revoltados da Jamaica, a maior parte deles foi deportada para Nova Scotia e posteriormente para a Serra Leoa. Os que permaneceram na ilha, ficaram garantidos por um tratado e conservaram suas próprias características culturais até os nossos dias. É nesse grupo que se podem reconhecer os elementos culturais procedentes da Costa do Ouro. Já vimos algumas sobrevivências religiosas e mágicas. Mas todo o *folk-lore,* a organização social, a cultura material desses negros também vão encontrar símiles notórios com culturas, equivalentes da Costa do Ouro.

A palavra *kromanti,* que deriva do reinado de *Coromantyne* da África Ocidental, exprime também na Jamaica uma linguagem secreta, em cuja letra, os *Marrons* cantam canções "bastante fortes para enfeitiçar qualquer um", como diz Miss *Beckwith* [21].

As expressões *Old Nanny e Nana,* muito comuns entre os Negros da Jamaica, e que designavam a "rainha" dos *Maroons,* vem provavelmente, segundo Herskovits, do termo *ewe, Nana,* com a significação de antepassada, mãe, ou do Ashanti *nana,* que também é avô ou antepassado [22].

O rico *folk-lore* da Jamaica é o resultado de uma confluência de velhas tradições inglesas do século XVIII e de forte percentagem africana da Costa do Ouro.

Nos contos populares, da Jamaica como de Curaçao, das Ilhas Virgínias, e da Guiana Holandesa, vem com frequência *Anansi,* a aranha, o herói popular da Costa do Ouro [23]. O nome é deturpado às vezes para *Miss Nancy (nanzi* e *cuenta de nansi,* em Curaçao).

Nos provérbios, *Anansi* também ocorre frequentemente: *"A fast mek Anansi deh a house-top"; "Anansi gi'him wife name tomorrow day";... "Anansí rope tíd him massa"; "Trouble dey a bush, Anansi bring him come a house";* etc. [24].

Jogos, provérbios, festas populares, música e dança... reconhecem na Jamaica, alguns elementos africanos. As ricas coletâneas de Miss Beckwith e outros autores mostraram, nessas espécies folk-lóricas os contingentes respectivos, europeu e africano. Nos jogos populares, há velhas tradições inglesas, porém deturpadas, transformadas pelo Negro [25]. Da mesma maneira os provérbios; dos 972 e suas variantes colhidos, Miss Beckwith estabeleceu uma exegese comparativa com provérbios similares de origem européia e africana [26].

Será interessante transcrever alguns "brinquedos de alfabeto", da Jamaica, pois se pode facilmente verificar aí a confluência de tradições européias e africanas. Neste brinquedo, um certo número de pessoas se dispõe em circulo. Quando uma letra cai em cada jogador, este tem que enunciar um objeto com a mesma inicial e repetir um verso de algum "alfabeto" familiar ou improvisar um; se ele falha, tem que pagar multa. Há vários desses "alfabetos", semelhantes aos nossos A B C do nordeste. Vão aqui transcritos com as notas respectivas [27]:

ALFABETO DE COPELAND:

A signify ackee, [1] qualify fish,
B signify bammie, [2] work proper with pear
C signify callalue, [3] cat very nice,
D stand for dumpling, if it ever tie you'teet'
E is for elephant, big like Tacooma, [4]
F is for fungi, it choke f ever,
G is for Goozoo, [5] all nigger papa,
H is for Heaven where gran'ma gone.
I is the pronoun that you must learn,
J is for jackass, plenty go to school,
K is for Katy, - she make me fool,
L is for lawyer, them never walk straight,
M is for money, make you feel first -rate,

N *is for Nancy, - that's a girl have a mouth!*
O *favor C but a little more stout,*
P *for Puncheon-water,* [6] *let you fight one another,*
Q *is for Quashie,* [7] *Quobina oldest brother,*
R *is for room, let the best man fool,*
S *is for sugar, eat all you can,*
T *is for Thomas, is very unbelieving,*
U *is for Uncle Jacob, is very, deceiving,*
W *is for women - follow them you fret,*
X *is o cross will favor ten,*
Y *is for yampe,* [8] *a poor man's friend*
Z *is for Zacheus, the smallest of men*

Notas – 1) O fruto do *ackee* cozido com badejo é um prato popular na Jamaica. 2) Lanche favorito dos trabalhadores. 3) *callalue* (ou *Kalalu)* é o nome dado às verduras, em Jamaica. 4) *Tacomah* é o protagonista, com *Anansi*, dos contos populares, às vezes como amigo bobo, outras vezes como mulher ou filho de *Anansi.* 5) *Goozoo* é o equivalente de *Obeah*, ou feitiçaria, aplicada aqui ao mal. 6) *Puncheon-water*, é o rum. 7) *Day-name* para os meninos nascidos no sábado; as meninas nascidas no mesmo dia chamam-se *Quashiba*, aqui deturpado em *Quabina.* 8) Um *yampe* é uma espécie de *yam* (inhame) porém menor e mais delicado.

ALFABETO DA *CANOW SCHOOL*

A *for Asoonah,*[1] *big like a what,*
B *for buccra that hang on wire,*
C *for cat they call Maria,*
D *for duppy,*[2] *eye shine like a fire,*
E *for eagle, - what a handsome bird!*
F *for fiddle, that's a thing plays sweet,*
G *for Governor, him live in the king home,*
H *for hut tat watchman live in,*
I *for ivory, - that's a handsome tooth!*
J *for John Crow, something eat dead meat,*
K *for king, he sit on throne,*
L *for London, it's a beautiful city,*
M *for monkey, look how him stand!*
N *for Nana,*[3] *him cap trim with lace but what a bad sew!*
O *for owl, him walk at night,*
P *for policeman, the nigger god,*
Q *for quarrel that sounds so bad,*
R *for ratta that is a noble thief,*

S for snail that live in a wall,
T for tuppy, [4] *- may I beg you one, sir?*
U for uncle, l'm telling you howdy,
W for winter, it's a very cold time,
X.Y.Z. that I really forget.

Notas – 1) *Asoonah* é um monstro semi-mítico dos contos de animais da Jamaica. 2) Um *duppy* é uma alma ou espírito. 3) Avó. 4) Dois pences.

Bastam estes exemplos para mostrar como sobrevivem par a par as tradições inglesas e as africanas, estas evidentemente da Costa do Ouro.

Na Jamaica, como em outros pontos do Novo Mundo que receberam contingentes negros, há ainda festejos populares cíclicos, comparáveis às festas do ciclo das janeiras em Cuba ou no Brasil (*cabildos, ranchos, reisados...).* Ainda Miss Beckwith escreveu páginas interessantes sobre esses *christmas mummings*, na Jamaica [28]. De um livro de costumes, publicado em 1837 por I. M. Belizário, um escritor local, verifica-se quanto é antiga a tradição das mascaradas da Jamaica, no Natal. Havia uma "rainha", vestida à caráter, com uma companhia de "set-girls", que dançavam e cantavam ao som de tambores, triângulos, tamborins e pífaros. Seguiam-se outras personagens como o *koo-koo,* um rapaz mascarado; o *Jack-'o-green,* oculto debaixo de um caramanchão de folhas de palmeira; *John Canoe,* dançarino mascarado, com longa cabeleira, jaqueta militar, trazendo na cabeça um modelo de casa, coberto de espelhos, e terminado em zimbório ou ponta. Havia ainda o *gomboy-drum*, tocador que acompanhava o dançarino, juntamente com outros músicos.

As descrições posteriores de Gardner, Cyrnic Williams e da própria Miss Beckwith mostraram a sobrevivência, ainda hoje, dessas festas de Natal na Jamaica, com a personagem central do brinquedo, *John Canoe.*

Há aqui, confluência de tradições européias e africanas, à semelhança dos reisados, cabildos, ranchos, e maracatus de Cuba e do Brasil.

Beckwith vai descobrir cerimônias equivalentes na Costa do Ouro, valendo-se de uma descrição ele Ellis sobre os povos *Tshi.* Mas parece haver ainda aqui influências bantus, a avaliar pela figura do *gamboy-drum.* Entre os Negros da Bermuda, Bolton descreveu uma festa semelhante à da Jamaica, entre eles chamada *Gomboy* [29]. Pelo Natal, grupos de homens e meninos vão de casa em casa, cantando, dançando, tocando instrumentos primitivos, onde se destacam o triângulo e o tamborim. Vão mascarados e alguns trazem na cabeça imitações de casas, navios, etc. As casas são conhecidas com o nome de *gomboy houses* e são cuidadosamente construídas de madeira, cartolinas, papéis de cor, etc. Quando os homens se aproximam das casas, o grupo dança e grita:

Gomboy, ra-lay.
Gomboy, ra-lay

Acha Miss Beckwith que *gomboy* estaria relacionado a *ngang, ngombo,* tambor mágico entre os *medicine-men* do Baixo Congo.

São interessantes os cânticos e as danças dos *Christmas mummings* da Jamaica, onde se pode ver nitidamente a influência africana. Danças imitativas cânticos cerimoniais, sobrevivências africanas - da Costa do Ouro e em menor proporção, do Congo - encontram-se nestes *John Canoe songs,* colhidos por Miss Beckwith (com registro fonográfico da música) e de que damos aqui alguns exemplos [30]:

BUCKRA LOST HIS SHEEP

Buckra lost him sheep, boy, an' said-a Michael,
Buckra lost him sheep, boy, an' said-a Michael,

You hear it say La Morris a Tom-fool man, now what him can do
E-od-e-e, e-do, e-do-e-e, e-do, e-edo-e-e-i,
You hear it say La Morris a Tom-fool man, now what him can do

I WALK THE ROAD WITH YOUR BREAD BASKET

Me a walk a road wid you' bread basket,
Me a walk a road wid you' bread basket,
Me a walk a road wid vou' bread basket,
Oh, if you heah me dead come tak'up Dolfus
You heah it say La Morris a Tom-fool man, now what him can do

CANOE LEAN, OH

Canoe lean, oh, oh, morning star, wallo e,
Canoe lean, oh, oh, morning star watch, oh!
Canoe lean, oh, morning star, wallo e,
Canoe lean, oh, oh, morning star, watch, oh!
Canoe lean, morning star, wallo e.

AMBA YU [31]

Oh, amba yu,
E-do, oh-o, o-oh, amba yu,
You should a bury a cross-road,

Look-a, amba yu
E-do o-oh, e-do o-oh,
Look-a, amba yu,
Two yard a blue ribbon
Look-a, amba yu
E-do o-oh, e-do o-oh,
Look-a, amba yu
You should-a bury a akee root
Look-a, amba yu
E-do o-oh, e-do o-oh,
Look-a, amba yu

SOMEBODY DEAD

Come aroun' yerry somebody dead,
Turn aroun' go, eb'rybody dead
Come aroun' an' yerry someabody dead,
Turn roun' go back home, e'rybody dead.

Bastam estes exemplos para mostrar a influência africana nas cerimônias populares e no *Negro English* da Jamaica, muito semelhante à linguagem popular das outras Antilhas Inglesas.

As *Bahamas*, com uma forte percentagem de Negros na sua população, apresentam características culturais muito semelhantes às da Jamaica. Elsie Clews Parsons recolheu um rico *folk-lore* em Andros, uma das ilhas das Bahamas [32], contos populares, *ol'storee*, como chamam os naturais. É interessante registrar as fórmulas de começo e fim da narração, a exemplo do que existe entre outros povos negros da África e do Novo Mundo. Estas fórmulas têm origens européias misturadas com as influências africanas. "*Once was a time,* etc."; para o começo; e para o fim:

E bo ben
Dís story en'

ou ainda

Be bow bended
My story's ended

A transcrição de um destes contos mais típicos mostra à evidência a influência negra e à deformação linguística do *Negro English* das Bahamas:

THE WITCH SPOUSE.

Dis was man. He marríed to a wife. He was a gaul'in' wife. He didn't know he was a gaul'in' wife till afterwards. Ev'ry time when she cook his pease an'rice an' meat, she play sick. She say she don't want none. An' jus' as her husban' go out to work, she turn into a gaul'in an' go out to de pon' an' ketch crab, an' eat her bellyful, an' make haste an' come back home an' turn people befo' her husban' come. An, just' as her husban' go, she would go inside de room an' shed off her clo'es begin to sing, -

"*Kitty Katty kee wang wah*
Kitty Katty wang wah wah,
Kitty Katty kee wang wah,
Kitty Katty wang wah.
Kee bottom, kee bottom, kee pyang,
Kitty Katty kee wang wah, kee pyang".

An' a two-leg gaul'in' leg come out. She will sing again, -

"Kitty kee wang wah,
Kitty Katty wang wah wah,
Kitty Katty kee wang wah,
Kitty Katly wang wah.
Kee bottom, kee bottom, kee pyang,
Kitty Katty kee wang wah, kee pyang".

Two wing will come out. She will sing again, -

"Kitty Katty kee wang wah,
Kitty Katty wang wah wah,
Kitty Katty hee wang wah,
Kitty Katty wang wah.
Kee bottom, kee bottom, kee pyang,
Kitty Katty kee wang wah, kee pyrmg".

Her feders will come on her. She will sing again, -

"Kitty Katty kee wang wah,
Kitty Katty wang wah wah,
Kitty Katty kee wang wah,
Kitty Katty wang wah.
Kee botton, bee bottom, kee pyang,
Kitty Katty kee wang wah, kee pyang".

A bill will come out. An' den she will fly out de window an' go ín de pon' an' ketch crab. One day more'n all a little boy see her, an' watch her if she is people or gaul'in'. An' He watch her, jus' as husban' gone she turs into gaul'in' again, an' he watch her. An' ven his popper come home, he say, "Popper, dis wife you have dis ain't wife, dis gaul'in'," Ai' say, "Yes, se is a gaul'in'. If you don't believe me, you watch her den to-morrer." Nex' day come. She cook her husban' b'akfas', an' her little chil', na' she wouldn' eat none. Her husban' her why. She say, "I feel sick. No, no husban', I don't want none". Her husban' gone an' get his gun an' put shot in de gun, and he begin to sing, -

"Kitty Katty kee wang wah,
Kitty Katty wang wah wah,
Kitty Katty kee wang wah,
Kitty Katty wang wah.
Kee bottom, kee bottom kee pyang,
Kitty Katty kee wang wah, kee piang",

Jus' as he sing dat, she bus' up to cry. "Do, husban', don't sing dat. Ev'ry time you sing dat sing, it make me 'member my dead ma." She ain't want him sing it, because, if he sing it, she turn into a gaul'in' right where he is. He sing it. An' sing till her bill come out. De nex' t'ing her foot come out, den her feders come out, an' den he shot her [33].

Infelizmente não foram estudadas outras formas culturais da Bahamas: religiões, sobrevivências sociais, cultura material...

Na ilha de Barbados, outra possessão inglesa, à exceção da preponderância da influência européia na capital, Bridgetown, as características culturais são nitidamente africanas. Da Costa do Ouro, como para as outras Antilhas Inglesas e as Guianas [34]. O jogo africano do *wari* lá existe igualmente como nas Guianas. Os festivais do Natal também são celebradas como os *christmas mummíngs* da Jamaica. Da Nigéria, também veio a festa do *yam.* As histórias de *Anansi* são contadas na ilha, à maneira africana, com os *"cut"* típicos, existentes em outros povos negros do Novo Mundo, principalmente nas Guianas, como tão bem estudou Herskovits.

Cultos funerários existem em Barbados, como em outros pontos das Antilhas negras. Oito dias depois da morte, celebram-se festas, e brincam-se *wari* e outros jogos. A música e a dança, inseparáveis em todas essas cerimônias, tem influência africana. As práticas de magia são generalizadas entre esses negros.

Em outras ilhas, como Santa Lucia, há os festivais do *yam* com danças ao som de tambores, onde se destaca o tambor sagrado *apinti*, que descreveremos, quando tratarmos das culturas negras nas Guianas.

Não se realizaram ainda estudos sistematizados sobre as culturas negras nas demais Antilhas, a não ser a rica contribuição folk-lórica de Parsons [35]. Os contos populares colhidos em Trinidad, Grenadines, St. Vincent, St. Lucia, Martinica, Dominica... deixam entrever certas influências culturais negras, da Costa do Ouro e do Daomei. Os contos de animais são numerosos (Coelho, Tigre, Raposa...) muitos deles filiando-se ao ciclo dos contos de animais de *Uncle Remus*, no Mississipi. Os contos de *Nancy* [36] colhidos em algumas ilhas pertencem evidentemente ao ciclo de *Anansi*, a aranha, da Costa do Ouro. Nas pequenas Antilhas francesas, ao lado de tradições folk-lóricas européias, intervém nítidas influências daomeianas. Veja-se, por exemplo, o conto da Martinica, *"Cloche diable la"* [37], onde há os versos:

Denba wouge wouge wouge, etc.
M anum Denba touna
Ou lé Denba toulla
'Grasé Denba touna

Não seria *Denba* uma deturpação de *Dangbé ou Denballah*, a serpente sagrada *vodu?*

As referências a *zombie* ocorrem frequentemente [38].

O frances das Antilhas francesas sofreu alterações análogas ao frances colonial da Louisiana, de que já demos um exemplo. A influência negra nas Antilhas foi mais pronunciada, como podemos ver por esta transcrição de um conto popular da Dominica, da série colhida por Parsons:

ZOMBI EPI CHANGE LA

Téni im garçon qui té allé la-chasse. Lé i joine un gwand bois, i joine epi un zombi. Zombi la'mandé i pou' coupé chiveux i. I vini coupé chiveux zombi là. Lé i fini, zombi la di metté chiveux la i té ca poin i. I di zombi, "Payé l'argent moin, pás parlé bêtise ba moin". Onze zombi vini, ça fai yo douze. Yo chaque tini yun tête, dé têtes, trois têtes, jique douze têtes. Là même yo fai wang gairçon a, garçon en mitan. Yo voulé mangé i *a pwésent. La sainte vierge' voyé yun change (ange) descenne a pa'mi yo. Change la poin chanté ba yo:*

Baille la-main.
Baille la-main.
Tout partout, tout partout, tout partout,

Baille la-main.
Tout partout, tout partout, tout partout,

Toute zombi poin,

Baille la-main, etc;

Soulier diable la hellé:

Netie netie netie netie.
Nous ca allé mangé dé'.

Lá même change la poín garçon a epi i mené allé en l'ai' épi.
Com' ça yo pas wé garçon la épi fi' a, i dispawaite [39].

Podemos assim concluir que três padrões principais de culturas negro-africanas entraram e sobreviveram nas Índias Ocidentais, Nas Antilhas Espanholas (Cuba...) a cultura dominante veio da Nigéria: cultura *yoruba.* Nas Antilhas Francesas (Haiti, Pequenas Antilhas Francesas...) os padrões culturais são daomeianos. Nas Antilhas Inglesas (Jamaica, Bahamas, Barbados...) a cultura negra é de procedência *Fanti-Ashanti,* da Costa do Ouro, como nas Guianas Holandesa e Inglesa.

1 - Vide Charles H. Wesley, *The Negro in the West lndies,* Journal of Negro History, jan. 1932; Eric Williams, *The Negro in the British West Indies,* e Louis T. Achille, *Notes on the Negro in the French West lndies, in The Negro in the Americas, cit.,* págs. 1-23.
2 - Martha Beckwith, *Black Roadways, a Study of Jamaican Folk-life,* Chapel Hill, 1929; - *Id., Jamaica Folk-lore,* Memoirs of the Amer. Folk-lore Society, XXI, 1928.
3 - Cf. M. J. Herskovits, *On the provenience of New World Negroes, cit.,* pág. 257. - Para o estudo dos ritos funerários: Beckwith, *Black Roadways, cit.,* págs. 70 e segs.
4 - Herskovits, *loc. cit.,* pág. 257.
5 - *Martha Beckwith, Black Roadways, cit.,* págs, *88* e segs.
6 - *Id,, ibid.,* págs. 104 e segs.
7 - *Id., ibid.,* págs. 107 e segs.
8 - *Id., ibid.,* págs. 117 e segs.
9 - *Id., ibid.,* pág. 142.
10 - *Id., ibid.,* págs. 175 e segs.
11 - *Id., ibid.,* págs. 176 e segs.
12 - *Id., ibid.,* pág. 181.
13 - Martha Beckwith, *Jamaica , Proverbs, in "Jamaica Folk-lore, loc. cit., passim.*
14 - Beckwith, *loc. cit.,* pág. 43.
15 - *Id., Black Roadways, cit.,* pág. 101.
16 - *Id., ibid.,* pág. 55 e Herskovits, M. J., and F., *Rebel Destiny,* pág. 223.
17 - Entre as meninas, *Amba* é o nome dado a uma criança nascida no sábado, *Affi,* para a nascida na sexta-feira, *Adjuba,* para a quarta-feira; entre os meninos, alguns desses

nomes eram *Kwaku,* para a segunda-feira, *Yao,* para a quinta-feira, *Kofi*, para a sexta-feira, *Kwasi* para o sábado (Herskovits, M. and F., *op. cit.,* pág. 223).
18 - Beckwith, *Jamaica Folk-lore, loc. cit.,* pág. 84.
19 - Martha Beckwith, *Jamaica Folk-lore, loc. cit.,* pág. 9.
20 - *Marrons* eram denominados os escravos fugitivos da Jamaica, palavra derivado do espanhol *cimarrón,* que significa "selvagem".
21 - Cf. Herskovits, *Social History of the Negro, loc. cit.,* pág. 251.
22 - *Id., ibid.,* pág. 251.
23 - Martha Beckwith, *loc. cit.,* e *Jamaica Anansi Stories,* Memoirs Amer, Folk-lore Society, XVII 1924.
24 - *Id., Jamaica Proverbs, loc., cit., passim.*
25 - Vide Martha Beckwith, *Folk-games of Jamaica* in "Jamaica Folk-lore", *cit.*
26 – *Id., Jamaica Proverbs, loc. cit*.
27 - *Id., Folk-games,* etc., págs. 83 e segs.
28 - M. Beckwith, *Cristmas Mummings in Jamaica,* Jamaica Folk-lore, *cit.,* págs. 1-97.
29 - H. Carrington Bolton, *Gomboy, a festal rite of Bermudian Negroes, c*f., Beckwith, *loc. cit.,* pág. 6.
30 - Beckwith, *loc. cit.,* págs. 26 e segs.
31 - *Amba* é um fetiche que protege contra os espíritos dos mortos, por meio de cerimônias funerárias especiais.
32 - E. C. Parsons, *Folk-tales of Andros Island, Bahamas,* Memoirs of the Amer. Folk-lore Society, XIII, 1918.
33 - E. C. Parsons, *op. cit.,* págs. 39-41.
34 - Vide M. J. Herskovits, *Social History, cit.,* pág. 250.
35 - Elsic Clews Parsons, *Folk-lore of the Antilles, Frewh and English,* Memoirs of the American Folk-lore Society, vol. XXVI, p. I, 1933. - Mais recentemente, o prof. Herskovits, em sua viagem de pesquisas a Trinidad, conseguiu identificar grande número de sobrevivências africanas de origem *yoruba* nos cultos de *shango* daquela ilha, havendo gravado em discos muitos cânticos religiosos. (comunicação pessoal ao A.).
36 - *Id., ibid.,* págs. 97, 101, 102, 338, 426-430.
37 - *Id., ibid.,* pág. 250.
38 - *Id., ibid.,* págs. 271, 502, 504, 505, 506.
39 - *Id., ibid.,* pág. 504.

QUARTA PARTE

AS CULTURAS NEGRAS NA AMÉRICA DO SUL: GUIANAS E PAÍSES HISPANO-AMERICANOS

CAPÍTULO IX

AS CULTURAS NEGRAS NAS GUÍANAS

A história do Negro nas Guianas, e especialmente na Guiana Holandesa, é das mais interessantes para o estudo das culturas negras no Novo-Mundo. O isolamento cultural quase absoluto em que permaneceram as populações negras das selvas das Guianas, permitiu estabelecer-se um paralelo entre a sua vida e a das outras populações negras da América e daí, o extraírem-se conclusões relativas ao processo da aculturação. Por esse motivo, os Negros da Guiana Holandesa são considerados um "laboratório de experiência" [1], no cotejo entre as culturas negro-africanas e negro-americanas.

Os Negros da Guiana Holandesa, chamados pelos estudiosos norte-americanos *Bush Negroes,* são descendentes dos escravos ali introduzidos nos séculos XVII e XVIII, para os trabalhos das plantações.

Estas se estendiam desde as regiões litorâneas até pontos mais afastados do interior, seguindo o vale do rio Surinam. No início dó século XVIII começaram, sob a instigação de chefes, as revoltas e fugas de escravos que se internaram nas profundezas da selva, expulsando os índios que aí habitavam.

Os Negros tornaram-se livres, não mais se submetendo ao jugo dos colonizadores brancos. Tratados de paz foram realizados entre uns e outros. Mas o controle holandês foi puramente nominal, daí em diante. Os negros da selva, os *bush negroes* conservaram-se até hoje imunes do contato dos brancos. E a não ser a pequena percentagem dos negros litorâneos, da cidade de Paramaribo, em que esse contato se observou, os negros da Guiana Holandesa conservaram hábitos, tradições, cultos, organização social idênticos aos da África de três séculos passados.

Durante todo esse tempo, do século XVIII para cá, os *bush negroes* mantiveram-se isolados. Nem a civilização branca nem outros contatos negro-africanos e negro-americanos chegaram a alcançá-los. E daí a importância do seu estudo, atendendo-se a esse duplo isolamento, dos seus padrões de cultura, africanos de origem e, o que é mais, africanos de dois séculos passados. A sua história está sendo, escrita, em nossos dias, por africanistas da marca de Melville J. Herskovits e Frances S. Herskovits [2].

Três grupos principais constituem as populações do *Bush Negro:* a tribo *Saramacca,* a tribo *Awka* e a tribo *Boni.*

A primeira dessas tribos, dos negros *Saramacca* é a mais importante de todas, e habita em pleno coração da Guiana Holandesa, nas margens do rio Surinam, e mais Para o sul, ao largo do Gran Rio e Rio Pikien.

A segunda tribo, *Awka,* estende-se ao largo do Rio Marowyne (Maroni), que forma a fronteira entre a Guiana Holandesa e a Francesa. A última tribo, dos *Boni,* relativamente pequena, está localizada no interior da Guiana Francesa, em pontos não muitos distantes da fronteira holandesa.

Poder-se-ia considerar, com Herskovits, um quarto grupo dos Negros das Guianas, os da região litorânea, que permaneceram escravos até a sua emancipação em 1865. O interessante, para nós, brasileiros, é que os negros da tribo *Saramacca* aprofundaram-se tanto, selva adentro, que ultrapassaram as fronteiras guiano-brasileiras e tem sido encontrados por alguns militares do Serviço de Fronteiras. Voltaremos a esse ponto, mais adiante.

A forma cultural dos *Bush Negroes* é predominantemente *Fanti-Ashansi,* da Costa do Ouro. *Em* segundo lugar intervêm influências daomeianas, *yorubas* e *bantus.*

As religiões e cultos dos Negros da Guiana Holandesa são inteiramente africanos. Vamos encontrar, entre eles, *Nyankompon* ou *Nyanie,* o Grande Deu dos *Fanti-Ashanti.* Mas há muitos outros *winti* (deuses ou espíritos), também chamados entre alguns negros *gado* e *vodu,* este último nome por influência daomeiana [3].

Asase, a Mãe Terra; *Osai Tando,* antigo nome do rio sagrado Tano; O *pete,* o abutre; *Tigri,* também chamado *Dyebi* ou *Dyadya; Obia-Kromansi; Nengere-kon-dre Kromanti (Kromanti* africano); *Busi-Kromanti* (*Kronianti* das selvas); *Ondro-watra Kromanti* (espíritos *Kromanti* que vivem debaixo d'água)... são todos deuses dos Fanti-Ashanti, da Costa do Ouro. Apalavra *Kromanti,* vem da Costa do Ouro, e, por extensão, serviu para designar esta origem; é usada hoje pelos negros da Guiana Holandesa como sinônimo de deuses "africanos" [4].

Vodus daomeianos também se encontram entre os *Bush Negroes. Massa Gramd Gado,* o Deus supremo *(sky-god); Mama Fo Gran,* ou *Gran Mama,* ou ainda, *Ma fo Doti,* a mãe-terra; *Agida, Aida, Waisa* ou *Awanaisa,* também mãe-terra; *Loko,* a árvore sagrada; *Dagowe* ou *Aboma,* a serpente; *Gedeonsu; Afrikete; Legba* ou *Leba,* o deus das encruzilhadas... são deuses daomeianos, lá encontrados em sua pureza de origem.

Deuses bantus existem também entre os *winti* guiano-holandeses. São os *Loango winti, Zambi, Ma' Bumba,* são lá cultuados. O próprio termo *Aboma,* outra denominação de *Dagowe,* a serpente, vem do quimbundo *niboma, cobra.* E nas cerimônias do culto, cantam os negros [5]:

Ma Loango,
Mi na gangule Lele
(Mãe *Loango,* eu sou *gangule Lele)*
Bumba-e
Kere Bumba-e

o que revela claramente a origem bantu.

Os *winti Fanti-Ashanti* e daomeianos acham-se também misturados de pequena influência *yoruba,* embora não tenha encontrado nos trabalhos dos pesquisadores, um típico nome de divindade *yoruba,* como no Haiti.

Além dos *winti,* deuses, os Negros da Guiana Holandesa cultuam a *akra,* alma; *obia* ou *wisi,* objetos mágicos; e os *yorka,* espíritos dos mortos.

O culto dos *winti* é muito aproximado do que existe na África Ocidental, - na Costa do Ouro e no Daomei. Uma pessoa pode adquirir um *winti* de três maneiras. A aquisição por herança, é a mais comum: um *winti* passa de homem a homem, de mulher a mulher, dentro de cada família, quando ocorre a morte de uma pessoa que possuía o *winti.* O segundo modo advém pela escolha da pessoa, pelo próprio *winti:* o deus pode resolver deixar uma pessoa baixar em outra, quando não está satisfeito com a primeira.

O terceiro modo de aquisição do *winti* é por *wisi* ou *kunu.* Os dois primeiros processos são apanágios do culto aos deuses: as pessoas que possuem o *winti* são seus devotos e dedicam-se às práticas do culto. Mas o modo de possessão *wisi* ou *kunu* ocorre quando há um crime a punir. O *winti,* neste caso, é um mau *winti* que traz ao seu possuidor doença, pobreza, desgraça, e morte. *Kunu,* tanto entre os negros das selvas como da cidade, é a vingança dos deuses contra a violação de um código religioso ou moral.

E a punição *kunu* faz com que o *winti* se torne um inimigo da pessoa que o traz consigo. A iniciação no culto dos *winti* se observa desde a infância; um *winti* pode desde cedo apossar-se da criança, de maneira boa ou má. E as aptidões para o culto se revelam logo no comportamento infantil, por uma habilidade especial para a dança, o canto ou a execução dos instrumentos rítmicos.

Dizem os Negros das selvas guiano-holandesas que não há instrução especial para os iniciados do culto dos *winti.* "Quando o *winti* entra no indivíduo, é o próprio espírito que canta as canções, fala as línguas, e dança as danças" [6], dizem eles. Naturalmente a aprendizagem se faz pela herança cultural, pela observação dos mais velhos, que conservaram a tradição do culto e a transmitiram aos descendentes.

Os *winti* têm determinadas exigências, prescrições especiais, proibições *tabu,* etc., como alias se observam em todos os cultos afro-ocidentaes. A abstinência de certos alimentos tem o nome de *trefu.* Cada

winti exige a sua observância especial, por exemplo: o possuído de *Papa-winti* não come bananas; os deuses *Kromanti* proíbem fumar em sua presença *(Kromanti no lobi smoku,* "Kromanti não gostam de fumar"); os adeptos de *Aisa* não comem peixe, etc.

De outro lado, os *winti* prescrevem as oferendas que lhes agradam: exigem que o arroz dos sacrifícios seja *kriori* (crioulo) e não importado; pedem que os alimentos sejam preparados com *obia-fatu,* óleo de palmeiras indígenas; os deuses *Kromanti* exigem tambores e bebidas doces e assim por diante. Como nos cultos *yorubas* do Brasil e de Cuba, os deuses dos Negros guiano-holandeses têm também a sua cor sagrada: os deuses da tempestade têm a cor branca; os deuses *Kromanti,* cor azul; *Leba,* cor preta, etc.

A possessão *winti* é um capítulo semelhante à possessão de outros cultos negro-americanos. As danças sagradas conduzem o iniciado até o ato da possessão. A pessoa que tem o *winti* é chamada *así dowinti,* literalmente "cavalo do santo". Veja-se até nisto a semelhança com as possessas dos candomblés brasileiros também chamadas "cavalos de santo".

As festas e as danças do culto dos *winti* obedecem ainda a ciclos: festejam-se em determinadas épocas do ano. Estas danças, perseguidas pelos poderes públicos, ocultam-se nos recessos de selvas, e por isso as danças dos negros da cidade tendem a diferenciar-se cada vez mais das danças dos *bush negroes.* Herskovits descreve exaustivamente a indumentária dos dançarinos negros das Guianas [7]. Basta assinalar aqui o uso que os negros fazem da *pemba,* o giz branco sagrado, para a pintura do rosto. Não precisa acrescentar que nas macumbas cariocas, o uso da *pemba* é indispensável nas cerimônias do culto.

A música e a dança "chamam" os *winti,* e variam para cada caso especial: há danças do *Tigri winti,* de *Opete winti,* de *Dagowe winti,* dos *Kromanti winti,* etc.

Os instrumentos musicais mais importantes do Negro das selvas guiano-holandesas são os tambores. E destes, há cinco espécies principais [8]. O maior de todos é o tambor *agida* assim também chamado no Daomei, mas contendo detalhes dos tambores do Ashanti. O segundo tipo é o *man drom.* O terceiro é o *podyo* e os dois últimos são chamados *apinti,* de origem *ashanti,* embora Talbot [9] haja descrito um tambor *yoruba* chamado *apinti.* Os tambores *apinti,* que são percutidos com as mãos, são os tambores sagrados dos Negros da Guiana e por eles chamados *asante kogbwa,* "o tambor Ashanti" [10].

Ao lado dos tambores, há ainda um instrumento de percussão, o *kwakwa,* uma espécie de banco de madeira que se percute com duas baquetas. *Apinti* e *kwakwa* constituem os instrumentos rítmicos básicos nas danças *winti.* Completam estes instrumentos, matracas e dois pedaços de ferro (*isri namga isri* e *felu-kon-felu,* "ferro contra ferro"), que se percutem

um contra o outro. Os tambores são executados só por homens; o *kwakwa*, indiferentemente por homens e mulheres, mas as matracas só podem ser tocadas por mulheres.

O canto é puxado por um solista e acompanhado pelo coro de mulheres; o ritmo é mantido pelos instrumentos de percussão e pelas palmas da assistência. Cada *winti* exige a sua dança especial.

Uma análise musicológica, exaustiva e erudita, sobre a música do Surinam, foi realizada pelo Dr. Kolinski e publicada em apêndice no *Suriname Folk-lore.* Envio estas notas aos estudiosos da musicologia. Assinalo apenas que, destacando o caráter africano das melodias e ritmos dos cantos surinâmicos, o Dr. Kolinski não encontrou sincopas típicas. De onde ele se aproxima da hipótese de Von Hornbostel de que a sincopa dos *spirituals* norte-americanos não teria caráter africano, e sim europeu, provavelmente do *folk-lore* escocês. O trabalho da aculturação, que foi tão intenso entre os Negros norte-americanos, menos intenso entre os Negros das restantes partes do Novo-Mundo, foi quase nulo entre os *Bush Negroes* das Guianas. E por isso, a sua música, o seu canto permaneceram essencialmente africanos, apenas com pequenas influências na linha melódica entre os Negros litorâneos [11].

Depois do culto de *akra*, a alma, e de w*inti*, os deuses, os Negros do Surinam dedicam-se a práticas mágicas, que dividem em dois grupos gerais: *obia*, para as práticas benéficas e *wisi*, para as maléficas. *"Obia* é bom, *Obia* protege o homem contra balas, fogo", etc., dizem os Negros do Surinam [12].

A sorte de *obia* é dividida geralmente em dois tipos distintos: o *tapu* e o *opo.* Um *tapu* é a boa magia, um instrumento de defesa contra todos os males. Há *tapu* contra *yorka* (fantasmas), contra *bakru* (emissários dos feiticeiros), contra os venenos, contra as calúnias, contra a impotência e esterilidade, contra as moléstias da alma... O *opo* é um instrumento mágico que procura fins positivos. Enquanto o *tapu* é defensivo, o *opo* é ofensivo (no sentido bom). Há uns amuletos especiais, pedaços de papel escrito, com outros elementos, a que os negros do Surinam dão o nome genérico de *Bakra opo.* Eles são usados para se atingir a desígnios determinados. Mas há muitos outros *opo: opo* para o amor (*uma opo, opo* fêmea e *man opo, opo* macho), *opo* para negócios, etc.

Daí para a medicina mágica é um passo. Os Negros do Surinam não acreditam no poder curativo de ervas e substâncias medicamentosas por si sós. Elas curam por intermédio do *obia.* É o poder de *obia* que é manejado pelo *obiaman.* Este reparte quase sempre as suas funções com o *lukuman* e o *wintiman.* O *lukuman*, "aquele que olha", é o adivinho, o vidente, também chamado *Djuka* e *Bonu* [13]. Os negros distinguem entre o *lukuman*, que consegue os seus fins por intermédio dos deuses *winti*, e ci *obiaman*, que cura e faz outros processos mágicos manipulando os *obia.*

Há moléstias *winti* e curas w*inti,* da alçada dos *wintiman.* No caso de uma moléstia *winti,* isto é, causada por um "santo", é preciso *seti winti,* isto é, pacificar o *winti.* E isto exige um ritual que é apanágio do *wintiman.* Há banhos sagrados, para se conseguirem as curas *winti,* à semelhança dos banhos de folha dos curandeiros brasileiros. Existe toda uma coleção destas ervas sagradas: *sangrafu, manu-sneki wiwiri, uma-sneki wiwiri, sibi-wiwiri,* e outros elementos do ritual, que completam a cura [14].

As práticas maléficas de magia negra são chamadas, entre os Negros da Guiana Holandesa *wisi. "Wisi wroko nanga Yorka" (wisi* trabalha por meio de fantasmas), dizem eles [15]. O *wisiman* é aquele que chama as almas dos mortos, para aprisioná-las. As práticas *wisi* são verdadeiras manipulações de almas, e principalmente de *Yorka,* espíritos maléficos. Um espírito aprisionado torna-se um escravo do *wisiman* e passa a trabalhar para este. Herskovits compara esta concepção dos Negros do Surinam com a do *zombie* haitiano, O espírito trabalhado pelo *wisiman* torna-se *bakru* e é então utilizado para se conseguir qualquer coisa. O *bakru* é uma caricatura animada, meio-viva, meio-morta, que assegura o prestígio de que desfruta o *wisiman* entre os Negros do Surinam.

O *wisiman é* perseguido pelas autoridades, temido pelos próprios Negros da selva, mas a sua história é a mesma de todos os feiticeiros maléficos primitivos, cujo poder vem do medo, e do mistério que envolve as suas práticas.

Contra a influência maléfica do *wisi* os Negros procuram a proteção do *lukuman* ou do *obiaman* afim de *"puru wisi"* (remover o *wisi).* As práticas contra wisi são verdadeiros exorcismos, tendentes a depurar o indivíduo das influências do w*isi* ou a expulsar os maus espíritos, *Yorka.*

A concepção de *Yorka* é muito difundida entre os Negros do Surinam [16]. *Yorka,* palavra derivada de *Yoroka,* dos índios *Caribe,* quer dizer alma, espírito. *Yorka* tem dois significados entre os Negros da Guiana. Pode ser um antepassado, um espírito familiar, e pode ser o *Yorka* propriamente dito, espírito mau, temido dos Negros.

No primeiro caso, *Yorka* ajuda os membros da família a quem pertence, na qualidade de espírito ancestral, mas pode tornar-se mau, trazendo então consigo a doença, a infelicidade e a morte. O *Yorka* familiar exige o culto como os *winti:* come arroz sem sal nem pimenta e consagram-lhe danças e ritos especiais.

O *Yorka* maléfico, espírito inimigo, constitui o grande pavor das selvas e mesmo dos Negros da cidade. O *folk-lore* do Surinam é riquíssimo de histórias de *Yorka,* que contam tragédias, desgraças, doenças, mortes, sobrevindas aos Negros pela ma influência de *Yorka.* O mau espírito pode chegar ao extremo de apossar-se de um indivíduo. E o possesso por *Yorka,* a não ser nos casos do *Yorka* familiar, torna-se um ente perigoso que se

torna necessário exorcizar pelo *obiaman* ou pelo *wintiman*, para evitar que suceda qualquer desgraça a si próprio ou aos outros.

Outras crenças ainda existem entre os Negros das Guianas, como o culto dos gêmeos *hohobi* ou *dosu*, considerados sagrados; a concepção do vampiro, *azeman*, de origem *yoruba*, que às noites se transforma em animal e vai chupar o sangue das pessoas; a crença do *fiofio*, nome de um inseto e também de um espírito que, tomando a forma do inseto, penetra no corpo humano, causando-lhe doença e morte... [17].

A vida social do Negro da Guiana Holandesa embora influenciada pelos padrões europeus, apresenta aspectos puramente africanos. Mas aqui é preciso naturalmente distinguir os negros da cidade, os grupos urbanos *(foto suma)*, dos negros das plantações *(pranasi suma);* e das três tribos já referidas dos negros da selva, que habitam o *"big bush"*, o profundo interior. Os contatos com as culturas brancas vão diminuindo, do litoral para o *big bush* habitado pelos *Djukas*, os *Bush Negroes*.

A população negra da cidade participou da cultura européia nos trajes, costumes, padrões de vida e cultos, embora conservando características de origem, como nas populações negras de outros pontos do Novo Mundo. Na vida diária, e nos costumes ligados aos "ritos de passagem": nascimento, puberdade, casamento, morte..., observamos uma mescla curiosa de influências européias e africanas. Toda a primeira parte do opulento volume do *"Suriname Folk-lore"* é dedicada ao exame da cultura dos negros citadinos, de Paramaribo [18].

No *big bush*, a organização social é quase puramente africana. A forma matrilinear persistiu nos *sibs* do Surinam, em contraste com a forma dominante patri-linear da cultura holandesa no litoral. Verifica-se aí, como aliás já o notamos nas selvas do Haiti, a importância dos membros femininos da família como força estabilizadora e dominante no grupo. Estes padrões culturais africanos do *Bush Negro* foram reconhecidos por vários escritores como L. C. van Panuhys, Gerhard Lindblom e outros. Herskovits indicou certas correspondências entre a organização social dos *Bush Negroes* e as sociedades africanas, principalmente dos *Fanti-Ashanti*.

Da mesma maneira se podem verificar estes paralelos na cultura material, jogos, *folk-lore*, linguagem e outros aspectos da vida social dos Negros do Surinam. Na cultura material vamos encontrar os padrões africanos de origem; trabalhos de escultura rudimentar em madeira, fabricação de utensílios domésticos, de instrumentos de música, vestes, arquitetura, etc. [19].

O *folk-lore* dos Negros da Guiana Holandesa exige uma menção especial. Todo ele, quer o dos negros do litoral, quer o dos negros da selva, reflete nítidas influências africanas. Contos populares, adivinhas, provérbios, existem, numa riqueza incalculável, entre os Negros das Guianas. A maior parte das influências vem da Costa do Ouro, como nas

adivinhas e provérbios e nos contos de *Anansi,* a aranha, embora haja influências daomeianas e bantus. O ciclo de *anansi* da Costa do Ouro pode ser comparado ao ciclo da tartaruga (*logozo* dos *ewes* ou *awon* dos *yorubas),* que parece não haver lançado raízes entre os Negros do Surinam.

A segunda parte do livro citado de Melville e Frances Herskovits sobre o *Folk-lore* do Surinam é dedicada à publicação da copiosa coleta dos contos *(Anansi-tori),* dos provérbios (*kot'-odo)* e das adivinhas (*lei-tori)* realizadas entre os Negros da Guiana Holandesa.

Anansi, a aranha, é o herói lendário dos contos populares da Costa do Ouro. Mas, por extensão, todos os contos populares dos Negros da Guiana Holandesa, mesmo aqueles em que não intervém a aranha, tomam o nome genérico de *Anansi-tori,* as histórias de *Anansi* [20]. E este fato vem mesmo de um mito dos *Ashantis,* onde se conta que *Anansi* adquiriu o direito de ter o seu nome em todas as histórias.

As histórias de *Anansi* desempenham um papel de relevante importância entre os Negros do Surinam. Primordialmente, elas fazem parte do rito dos mortos: estas histórias são contadas por ocasião dos velórios, no *dedewosu,* a casa mortuária que cada vila possui; intervém ainda em certos dias de festejos dos mortos, nas cerimônias chamadas *aiti-dei nati* (oitava noite depois da morte), etc. Já nos referimos ao fato de, no Haiti, as histórias só puderam ser narradas à noite. A mesma coisa sucede com os Negros do Surinam; é perigoso contar as histórias de *Anansi* durante o dia: poderia sobrevir desgraças ou morte para o narrador.

M. e F. Herskovits dividem em três grupos gerais as histórias de *Anansi* [21], atendendo às *dramatis personae* dessas histórias; a) aquelas em que as personagens são seres humanos; b) aquelas em que intervêm seres humanos e animais ao mesmo tempo e c) histórias de animais.

Nos contos de seres humanos, mais comuns no litoral da Guiana, ha nítidas influências do *folk-lore* europeu, mas com elementos africanos superpostos. É um fato também já verificado por mim no Brasil: a "negralização" do *folk-lore* europeu, ou por coincidência temática, ou por justaposição de elementos africanos. Temos então Grimm ou Perrault reinterpretados, para uso das populações negras.

Nos contos "meio-animais, meio-homens", a influência africana já é maior, para se tornar mais exclusiva nos contos de animais. Nestes últimos, além de *Anansi,* a aranha, o herói que acaba sempre vencendo pela astúcia (compara-se com a tartaruga dos *yorubas* e o jaboti dos índios brasileiros), há muitos outros heróis recrutados entre os animais que rodeiam o Negro das selvas do Surinam. E então vemos desfilar o *Tiger* (o jaguar), o *Konikoni* (o coelho), o Macaco, o Cão Selvagem, a Cabra, o Galo, a Barata, o Sapo, a Tartaruga, o Porco, o Tamanduá, o Papagaio, o Gorilo, o Jacaré... Há também nestes contos, seres sobrenaturais como a Morte, o Demônio, *Leba,* etc.

Esses contos, como aliás as fábulas de todos os povos, tem uma função moral e educativa, pois desde cedo as crianças que os ouvem, aprendem a conhecer e valorizar às boas qualidades das personagens, a astúcia, a bondade, a coragem, o destemor e a repudiar as más como o medo, a fraqueza, etc.

As histórias de *Anansi* não são narradas de modo simples. Como acontece com os grupos primitivos, à sua narração obedece a um ritual complexo, em que a mímica, as interpolações, as fórmulas... são elementos indispensáveis [22]. As interrupções ao narrador feitas por ele próprio ou por qualquer membro da assistência chamam-se *kot'tori*, literalmente "cortar a história". As interpolações podem ser cantadas; chama-se a isto *kot'sing*, "cantos que cortam (a história)".

As duas fórmulas de abertura mais comuns são a primeira:

"Er tin tin"

com a resposta pela assistência :

"Tin tin tin"

e a outra:

"kri, kra, todos os homens em seus *kra-kra"* [23],

o que significa: todos os homens em seus lugares. As interrupções no meio da história são ainda muito frequentes [24].

Os provérbios (*kot'odo)* e adivinhas (*lei-tori)* são também muito apreciados pelos Negros do Surinam. O seu paralelo com os recolhidos na África Ocidental é evidente principalmente com os provérbios e adivinhas do *Bush Negro.* Os provérbios são empregados em toda e qualquer situação da vida dos negros da Guiana, tanto os da cidade quanto os da selva. Os Negros os introduzem na conversação a qualquer propósito e é isto ainda uma característica nitidamente africana. Também as adivinhas, usadas como função especial nos ritos funerários; como função de divertimento infantil; e ainda como fórmulas de abertura das histórias de *Anansi,* entre os Negros da selva.

A linguagem dos Negros da Guiana Holandesa [25] pode ser dividida em dois grupos gerais. No litoral, entre os Negros das cidades, e principalmente em Paramaribo, é falado o *taki-taki, Negro English,* inglês deturpado pelos negros, com introdução de muitas palavras africanas, e poucas holandesas e portuguesas.

Entre os Negros *Saramacca,* a língua falada é chamada por eles *Saramacca tongo,* a língua *saramacca.* Esta língua é um português

negralizado, com muitas palavras africanas de origem (principalmente nas fórmulas e cânticos religiosos) e algumas inglesas e holandesas. O *saramacca tongo* revela claramente a influência dos traficantes portugueses coloniais a ponto de introduzirem entre os Negros do Surinam um idioma, *Negro Português,* que se conservou até os nossos dias.

Tanto no *taki-taki,* como no *saramacca tongo,* a estrutura da linguagem, porém, é essencialmente africana. As características gramaticais destas línguas foram postas em evidência nos trabalhos de Herskovits, como por exemplo, a ausência de sexo nos pronomes; a falta de método para indicar sexo, exceto no emprego de palavras como "homem" *(man)* "mulher" *(uma),* etc., usadas como prefixos; a maneira de indicar o possessivo; o emprego de nomes como preposições de lugar; o uso de uma série de verbos para exprimir uma só ação; o uso no *Negro English* de Paramaribo, de *make* em vez de *let;* de *back* em vez de *again; behind* em vez de *back* e *after;* repetição de palavras, etc.

Foneticamente, há vários desvios da pronúncia européia por influência africana, como a troca do *r* por *l* (que, aliás, ocorre em quase todas as línguas do Negro no Novo Mundo); a intensidade da nasalização; a inserção de um *y* depois de c, a tendência a terminar todas as palavras por uma vogal (ex; ca*ll* se torna *kari* ou *kali; look,* torna-se *luku)*; a tendência à elisão ou suspensão das sílabas finais...

Na construção das frases, as características negras aparecem em exemplos como estes: *carry come* em vez de *bríng; carry go* em vez de *take away; "hunger kills me* por *I am hungry; one time* por *immediately; sell go'way,* por *sell and send away,* etc.

A cultura dos Negros da Guiana Inglesa mostra uma quase identidade com a dos negros das Guianas Holandesa e Francesa. Cruickshank [26] mostrou as correspondências entre a linguagem dos Negros do Surinam. Encontrou entre eles influência das línguas africanas *Ewe* e *Twi* no *Negro English* de paralelos tão notórios com o *taki-taki* ou o *saramacca tongo.*

Também encontrou Cruickshank na Guiana Inglesa o jogo *wari,* usado pelos Negros da Guiana Holandesa, e de procedência *Ashanti.*

Pouca cousa se sabe referente às religiões e cultos dos Negros das selvas da Guiana Inglesa. Embora não tenham sido colhidas por pesquisadores, tudo leva a crer que elas existem, religião e magia, no interior das selvas. No litoral essas pesquisas são mais acessíveis e contos populares, provérbios, enigmas, são achados em grande número. Convém acrescentar que, na Guiana Inglesa, igualmente como na Holandesa, os contos populares estão ligados ao ciclo de *Anansi,* da Costa do Ouro.

Vê-se, em conclusão, que o trabalho da aculturação foi insignificante nas Guianas. A não ser na pequena porção do litoral, entre os Negros da cidade, onde houve influências da cultura branca, por intermédio de

ingleses, holandeses, franceses, portugueses, espanhóis... as culturas negras da selva, nas Guianas, permaneceram imunes do contato branco. E esse fato curioso de isolamento ou do que poderíamos chamar de "quisto cultural", é invocado pelos pesquisadores que consideram os Negros da selva, os *Bush Negroes,* um magnífico "laboratório de experiências" para o estudo das culturas negras no Novo Mundo.

A cultura dominante entre os Negros da Guiana é a *Fanti-Ashanti,* da Costa do Ouro, com influências secundárias dos *Ewes,* dos *Yorubas* e de elementos bantus. A religião, os cultos, a magia, os ritos funerários, a língua, o *folk-lore,* a cultura material, certas formas de organização e comportamento sociais... vieram diretamente da Costa do Ouro, trazendo em seu bojo elementos daomeianos e *yorubas.* A influência de culturas bantus observa-se em certas expressões do culto, e organizações sociais, trazidas do tráfico de escravos de Loango.

Os *Bush Negroes* são um fragmento histórico da África em plena conservação nas selvas do Novo Mundo. Esse quisto cultural, impermeável até hoje à civilização branca estende-se por todo o vale do Surinam, e o que é interessante para nós, invadiu numa pequena porção as selvas brasileiras do extremo norte, nas fronteiras com as Guianas, como examinaremos no lugar oportuno.

E por este isolamento, pelas condições culturais resultantes, o *Bush Negro* constitui, para os estudiosos das culturas negras no Novo Mundo, um ponto de reparo, um elemento de cotejo, uma observação de paralelos no sentido de concluirmos o que a África deu à América, ou o que dela recebeu em troca.

1 - Melville J. Herskovits, *Social History of the Negro,* in *A Handbook of Social Psychology,* Clark Univ. Press, 1935, pág. 244.

2 - Melville and Frances Herskovits, *Rebel Destiny. Among the Bush Negroes of Dutch Guiana,* New York, - Id., *Suriname Folk-lore,* Columbia Contrib. to Antrop., vol. 27, 1936.

3 - *Id., Surianame Folk-lore,* pág. 61.

4 - *Id., ibid.,* pág. 66.

5 - *Id., ibid.,* pág. 96.

6 - *Id., ibid.,* pág. 72.

7 - *Id., ibid.,* págs. *76* e segs.

8 - *Id., ibid.,* pág. 87.

9 - Cf. M. and F. Herskovits, *op., cit.,* pág. 87.

10 - M. Herskovits, *Social History of the Negro,* pág. 247 - Há a assinalar ainda o tambor *Tumao,* especialmente dedicado aos *Apuku,* os espíritos da selva (Kolinski, *Suriname Music,* apêndice ao *Suriname. Folk-lore,* pág. 521).

11 - Dr. Kolinski, *loc. cit.,* págs. 515 e segs.

12 - M. and F. Herskovits, *Rebel Destiny,* págs. *307* e segs. e *Suriname Folk-lore,* págs. 99 e segs. - *Obia* é um termo derivado da Costa do Ouro, do rio Bia, segundo uns, de *'Mbiam, Ibo,* e ainda *Obayifo,* segundo outros *(Sur. Folk-lore,* pág. 56).

13 - M. and F. Herskovits, *op., cit.,* págs. 56 e segs.
14 - *Id., ibid.,* págs. 84 e segs.
15 - *Id., ibid.,* pág. 103.
l6 - *Id., ibid.,* págs, 109 e segs.
17 - Para maiores desenvolvimentos, vide M. and F. Herskovits; *op. cit.,* págs. 53 e segs.
18 - *Id., ibid.,* págs. 9-113.
19 - Para o estudo da organização social do Negro do Surinam: M. and F. Herskovits, *op. cit.,* passim; - M. Herskovits, *Social History,* etc. *cit.; - Id., The Social Organization of the Bush-Negroes of Suriname,* Proceedings, XXIII Int. Cong. Amer., New York, 1928; - *Id. Adjiboto, an African Game of the Buslt-Negroes of Dutch Guiana,* Man, XXIX, 1929; - *Id., On the provenience of New World Negroes,* Social Forces, XIV, 1933, págs. 254-255, etc.
20 - Vide M. and F. Herskovits, *Suriname Folk-lore,* págs. 138 e segs.
21 - Foi mais ou menos esta a divisão que sugeri para os contos populares brasileiros de influência negra (A. Ramos, *O Folk-lore, etc.,* pág. 167).
22 - Vide o que já escrevi a respeito das interpolações e dos *Lautbilder* nos contos populares (A. Ramos, *op. cit.,* págs. 162 e segs.).
23 - Compare-se com o *"cric", "crac",* das fórmulas haitianas.
24 - Vide exemplos em M. e F. Herskovits, *op. cit.,* pág. 143. - Estes investigadores mostram ainda várias fórmulas de abertura e encerramento dos contos em outras partes do Novo Mundo (págs. 144-146).
25 - M. e F. Herskovits, *op. cit.,* págs. 117 e segs.; - *Id., Rebel Destiny,* pág. 345; - M. J. Herskovits, *On the Provenience of the Portuguese* in *Saramacca Tongo,* De West Indische Gids, XII, 1931.
26 - J. Graham Cruickshank, *Black Talk: being notes on Negro Dialect* in *Britsh Guiana,* Demerara, 1916, cit. por M. J. Herskovitst On *the provenience,* etc., *loc. cit.,* pág. 256.

CAPÍTULO X

AS CULTURAS NEGRAS NOS PAÍSES HISPANO-AMERICANOS

O Negro não deixou, nos países do Prata, influências pronunciadas, como no Brasil. Pouca cousa se sabe sobre o tráfico nestas regiões.

Ildefonso Pereda Valdés, no seu trabalho recente "Negros escravos y negros libres" apresenta-nos vários dados do mais alto interesse sobre o Negro no Rio de La Plata. A primeira referência sobre o tráfico negro para Buenos Aires é de abril de 1693. Os primeiros escravos entrados na Banda Oriental, segundo Valdés, foram provavelmente introduzidos pelos portugueses ao fundarem a Colônia do Sacramento, em janeiro de 1680. A primeira carga negreira regular que chegou a Montevidéu, procedente de Angola é de uma data muito posterior, 1765 [1].

De então em diante foram as mesmas as peripécias do tráfico negro e o seu comércio dirigido sucessivamente por portugueses, espanhóis, ingleses, holandeses...

No Censo tomado pelo Cabildo de Buenos Aires em 1778, a composição étnica da *Gran Aldea* era a seguinte: espanhóis, 15.719; mestiços e índios *1.288;* mulatos e negros, 7.268. Em meados do século passado, num total de 800.000 habitantes na Confederação Argentina, os mulatos são em número de 110.000 e os negros 20.000. O resgate de escravos na província de Buenos Aires em maio de 1831 já veio encontrar assim poucos Negros em comparação com a população de cor de outros países da orla atlântica. Em *1870* os Negros que ainda existiam em Buenos Aires se vêem preteridos pela contínua imigração européia, principalmente italianos [2].

Em Montevidéu, no ano de 1803, a sua população total era de 4.676 habitantes, assim distribuídos: brancos, 3.033; negros e pardos livres, 141; sem definição racial, 603; escravos, 899. As estatísticas posteriores nada dizem sobre a proporção de população de cor, embora se saiba que os Negros formavam um núcleo importante na população de Montevidéu, de 1.777 a 1830 [3].

Os Negros, que no Rio de la Plata, foram destinados a análogas fainas agrícolas e trabalhos citadinos, que nos outros países americanos; provieram de vários pontos. Nos seus estudos sobre o Negro no Uruguai,

Ildefonso Pereda Valdés acha, que como no Brasil, chegaram ao Uruguai, negros sudaneses e bantus, vindos de uma vasta área que se estende desde o Sudão até Moçambique. Convém assinalar que muitos Negros chegados ao Uruguai provieram de portos brasileiros. Em documentos encontrados no *Archivo General de la Nación,* pode Valdés localizar os seguintes lugares de procedência: Santa Catarina, Rio de Janeiro, Senegal, Costa da Guiné, Santa Teresa, Santos, Moçambique, Angola, Bahia de Todos os Santos, Serra Leoa [4].

Adotando o mesmo método de identificação das sobrevivências culturais, proposto pela Escola Brasileira dos estudiosos do Negro, acredita Valdés, que os bantus predominaram no Rio de La Plata sobre os Negros sudaneses, baseando-se no fato da pobreza de sobrevivências mítico-religiosas ao lado de relativa riqueza linguística, identificada como de procedência bantu [5].

As referências às *naciones* negras são insignificantes. Vicente Rossi, que nos deu um dos primeiros ensaios sobre o Negro no Prata [6] refere-se aos *mandingos,* considerados pelos outros negros como maus e indignos.

A palavra "mandinga" passou em Buenos Aires, a significar "travesso", "revoltoso", e, por extensão, serve para designar uma pessoa divertida e bulhenta. Em Montevidéu a palavra foi deturpada em *Munyinga, Misirindinga, Curimba,* etc. [7]. A razão por que os m*andingos* eram assim considerados é provavelmente a mesma que para os Negros muçulmanos, no Brasil, tidos pelos outros Negros como insubmissos e altivos.

A "nação", porém, que parece ter exercido maior influência no Prata, foi a dos *Congos.* Provam-no as instituições sobreviventes, de que Rossí nos dá pormenorizada notícia no seu livro citado. Dentre estas instituições foi o *candombe* a mais importante. A palavra *candombe* tem provavelmente a mesma origem que o *candomblé* baiano. Mas, sob este nome, os Negros do Prata não designavam nenhum culto, como o *candomblé* do Brasil, sinônimo de m*acumba.* O *candombe* do Rio da Prata era uma festa popular, que tem simile com os *cabildos* e *reinados* cubanos ou com os *reisados* e *maracatus* brasileiros.

Não acredito assim na hipótese de Vicente Rossi [8] de que o termo *candomblé,* da Bahia, tivesse uma importação rio-platense. O ca*ndomblé* baiano é uma instituição religiosa, de origem sudanesa (culto gêge-nagô), como já está largamente provado nós trabalhos dos estudiosos brasileiros. A Bahia recebeu diretamente grande contingente de Negros sudaneses, com o tráfico. Acresce que o *candombe* do Prata tem outra significação completamente diversa do aspecto religioso do *candomblé,* brasileiro. É possível que as duas instituições, uma religiosa, de origem sudanesa (*candomblé baiano)* e outra profana de origem bantu (*candombe rio-*

platense) só tenham de comum o nome, que realmente exprime dança, festa, com cânticos e toques [9].

A prova disso é que o que Rossi descreveu com o nome de *candombe,* não passa de festejo popular angola-conguense, que em outros pontos do Novo Mundo se conhece sob os nomes de *reisados, congados, cabildos, maracatus,* etc. Rossi descreve os *candombes* da banda *oriental* e os da banda *ocidental* do Prata.

Na banda oriental do Prata, os *candombes* celebravam-se nas grandes festas anuais de Ano Novo, Natal, Páscoa, São Benedito, e especialmente no dia de Reis. Da mesma sorte que nos *reisados* e *congos* brasileiros, o *canbombe* consistia num desfile em que as figuras indispensáveis eram o *rey* e a *reina.*

Em Montevidéu, Rossi [10] assinala os anos de 1875 a 1880 como os melhores tempos de celebração dos *Canbombes.* No dia de Reis, saía o séquito todo paramentado a rigor, encabeçado pelo rei dos *Congos* ou dos *Angolas,* que eram os que tinham maior número de "súditos". As outras "nações" enviavam delegados. Vestidos de fraque, decorados com medalhas, anéis, cintos, etc., os Negros desfilavam em procissão ruidosa, com a exclamação característica *"Güé",* seguida de gargalhadas sonoras.

O trajeto a percorrer era longo e ia terminar na Igreja Matriz, onde se celebrava a missa ao Rei Baltazar. Terminada a missa, que era assistida pelo rei e seu séquito, seguia-se lauto almoço, regado a *chicha* e, às vezes, a *caña* cubana autêntica. Depois do almoço as delegações retiravam-se às suas respectivas "salas", isto é, os locais reservados a cada "nação". Além das "nações", havia também "sociedades", onde os "reis" eram substituídos por "presidentes".

Em Montevidéu, os locais de festejos dos *candombes* eram chamados *canchas,* onde se dançava ao ar livre. Aí, o "Rei" fazendo-se acompanhar do "ministro" e do "juiz", presidia as cerimônias. O "ministro" era o mestre de cerimônias na *sala,* enquanto que o "juiz" era o mestre de cerimônias na *rua.* Este último trazia um *bastonero,* espécie de báculo, velha insígnia dos chefes africanos, com que dirigia os festejos.

A música, constituída de instrumentos típicos africanos, onde sobre saía o tambor, o "tan-tan", não se diferenciava dos conjuntos negros típicos de origem angola-conguense: *tamboriles, marimbas, masacallas...* A dança era formada de uma roda, de onde saíam os dançarinos que executavam passos individuais. "Formava-se a roda dos dançarinos - escreve Rossi - colocando-se alternadamente um homem e uma mulher, sem importar que estivessem seguidos vários de um mesmo sexo, pois aquela dança não exigia par. O "bastonero", no meio da roda, agitava sua capa e parava o ruído dos tambores; pronunciava as primeiras sílabas de um dos seus brevíssimos cânticos, e baixando a capa, dava o sinal para começar a dança, para cujo efeito voltavam a tocar os instrumentos e a roda entrava em

movimento respondendo com outros versos do cântico iniciado pelo diretor.

"A roda girava; o passo costumava ser medido, como indeciso, marcando os corpos um suave vai-vem nas mulheres, com oscilação natural de cadeiras; os homens desenvolvem uma difícil diversidade de movimentos, sem perder o passo. Não é possível demonstrar com palavras aquela caprichosa coreografia; entregue ao bom tino e à inventiva de cada um" [11].

O canto marcava o compasso da dança. De *vez* em quando o *bastonero* gritava: C*alungan-güé!*, ao que a roda respondia: *Oyé-ye-yumba* [12]. Quando convinha descansar, o *bastonero* dava o sinal: - *oyé-tyé!*, respondido pelo coro: *yun,-ban-bé!* Para o final da dança, o *bastonero* levantava a capa por cima de todas as cabeças, gritando: *Güé!,*'e logo emudeciam os instrumentos, retirando-se todos para os seus lugares.

Depois de 1890, os *candombes* desapareceram em Montevidéu. Os negros crioulos, mantenedores das tradições africanas, foram rapidamente diminuindo, e quase nada restou daquelas curiosas sobrevivências [13].

Será interessante fazer-se um estudo das tradições e sobrevivências culturais do Negro Sul-Rio-Grandense. Dante de Laytano publicou recentemente um valioso ensaio "Os Africanismos do Dialeto Gaúcho" e tem em preparo a obra de conjunto sobre o Negro nos Pampas, a ser publicada oportunamente. Pelo interessante plano de estudos a ser desenvolvido, e que o seu Autor gentilmente confiou à minha curiosidade, acredito que se resolvam muitas questões relativas às tradições culturais - religião, *folk-lore*, linguagem... - do Negro dos Pampas, um capítulo novo na História cultural do Negro brasileiro.

Ildefonso Pereda Valdés, na sua obra citada "Negros Esclavos y Negros Libres" dá-nos uma magnífica reconstituição da sociedade colonial de Montevidéu, onde a influência do Negro se fez sentir com uma certa intensidade. Diz-nos da vida dos Negros escravos, sua alimentação, sua indumentária, seus trabalhos, seus divertimentos. Refere-se às antigas danças rio-platenses de origem africana como a *Calenda* que se dançava ao som de instrumentos e vozes. Mais tarde, o *candombe* e a *semba* são as formas de sobrevivência das danças africanas no Uruguai. A descrição de Valdés aproxima-se da de Rossi. O *bastonero*, segundo Valdés, também cantava assim:

Tingo enungamba
saia do camino
que yo quiero pasá

Um dos seus amigos também recorda este estribilho: *Tom borotom Comandonguemusapé,* o que vem confirmar a influência dominante bantu nessas sobrevivências [14].

No que concerne às sobrevivências religiosas do Negro no Uruguai, verifica Valdés que elas são quase inexistentes. Apenas alude ao fato de que o dia de Reis foi a festa preferida pelos Negros de Montevidéu, quando se prestava culto a São Baltazar, santo negro que se venerava num modesto altar da Igreja Matriz. Convém citar ainda a devoção a San Benito de Palermo (correspondente ao São Benedito brasileiro). É possível que algumas dessas práticas católicas estivessem unidas a quaisquer sobrevivências africanas, embora Valdés não tenha podido identificá-las. "Ni terreiros, ni candomblés - escreve Valdés - se conservan entre los descendientes de aquellos pueblos o razas; el culto se circunscribió a las iglesias católicas y a su culto". E conclui: "Si La verdad fuera lo contrario, abundarian los fetiches, los templos y las oraciones, pero ni siquiera escasean, porque la tradición si existió, se ha perdido" [15].

O *folk-lore* uruguaio mostra ainda várias influências negras; principalmente nas palavras de inúmeras canções populares [16].

Na Banda Ocidental do Prata, houve muitas "nações" negras. Em Buenos Aires, o famoso bairro do *Mondongo* era o principal empório de negros. Nos bairros do centro, havia também aglomerações negras, e eram por isto denominado "bairros do tambor". A sobrevivência africana dominante em Buenos Aires foi também o *candombe, com* suas *naciones,* suas *sociedades,* seus *reyes, presidentes,* etc.

Retomando o tema do *Candombe* em Buenos Aires, Bernardo Kordon acrescenta alguns dados curiosos [17]:

"Oyé-yé
Yun-ban-bé
Hé-é-é
Hé-é-é
María y curumbamba
María curumbé
Hé-é-é
Yum-ban-bé

"La marcha candombera resonaba em la ciudad como algo lejano, pero firme. Con lejanía sorda de música reminiscente de selva; lejanía, difícil de localizar, de los ruidos de la selva. Pero con la firmeza en el canto del guerrero negro que taladra sus misterios, coreando el ritmo de la marcha por el sendero. Lejania sorda en tambores y marimbas; pero inmediato, localizable, el coro de voces humanas.

"Muy posiblemente fué desconocido por muchos morenos el significado de estos cantos africanos, que transmitidos de generación a generación como atributo espiritual de la raza, despertaba en negros americanos de varias generaciones, negros gauchos vestidos con chiripa", y calzados con botas de potro, añorranzas de tierras africanas que no alcanzaron a conocer.

"A-lé, a-lé,
Calunga, mussanga,
mussanga, é.

"Era el "tata viejo", oficiando de bastonero, clamando con aullido triunfal:

"-; Calungan, güe!

"Giraban los corros de morenos. Muy serios los rostros jetudos.

"Oyé-yé
yun-ban-bé.
Calunga, mussanga,
nussanga, é!"

Estas expressões vêm mais uma vez comprovar a origem bantu desses festejos e a analogia com certas festas procissionais do ciclo das Congadas no Brasil e em outros pontos do Novo Mundo, de influência angola-conguense.

Rossi assinala algumas diferenças entre os *candombes* de Buenos Aires e os de Montevidéu [18]. Os locais dos *candombes* não eram chamados *salas;* eram *ranchos* construídos pelos próprios Negros, em terrenos livres ou cedidos pelos proprietários aos seus escravos. As *sociedades* tinham ainda por fim, reunir fundos para a compra de um pedaço de solo, para a construção dos *ranchos.* Os Negros eram mais perseguidos do que em Montevidéu. Proibiam-nos de usar trajes militares, nas figurações dos *candombes.* Vestiam um simples jaquetão de *bayetón* e andavam descalços ou, quando muito, metidos em toscos tamancos. Os instrumentos de música e a dança eram idênticos aos de Montevidéu. Nos ranchos dos *reyes* dos *candombes* não havia imagens de São Benedito nem do rei Baltazar: a Virgem Maria era o santo mais venerado. Mas S. Benedito; Baltazar e Santa Bárbara eram constantemente invocados. O santo máximo, dos negros buonairenses, porém, foi *S. Benedito de Palermo* ou de *Santos Lugares,* invenção do ditador Rosas, que assim explorava a credulidade dos negros [19].

Assevera Rossi que em Buenos Aires os *candombes* foram decrescendo rapidamente, depois de Rosas, acabando por desaparecerem ao mesmo tempo que os de Montevidéu.

Dos *candombes* negros ficaram por muito tempo em Montevidéu os agrupamentos de "Negros Lubolos" [20], formados de negros crioulos e brancos e que saíam pelo carnaval, na segunda metade do século passado, com conjuntos orquestrais, constituídos de *tamboriles, masacallos, guitarras* e *violinos,* com o *rey,* o *bastonero,* então chamado *escobero,* etc. Aos negros chamavam *tio,* ou *tatá viejo,* denominações estas que persistiram por muito tempo. Data daí a tradição do "tango". Da mesma maneira que as nossas atuais "escolas de samba", os *Lubolos,* se exercitavam no tango, tomando lições debaixo da direção de Negros africanos, que conservavam a tradição.

Em Buenos Aires, a instituição de *Lubolos,* foi também adotada, mas era o *candombe* a divisão preferida. O futuro *tango* nacional havia de sair de um vasto conglomerado de tradições, onde intervieram os ritmos, e as danças penínsulares... Vocábulo e tradição são, porém, negros. Nos *candombes,* os Negros chamavam ao ato orquestral: *"tocá tangó" (Atocar* tambor), havendo ainda as expressões *"tanga! catanga!"* e *"ronda! catonga!".* Das vozes *tongo, tango, tonqa...* veio o *tango, que* de início se confundia com a *milonga.*

Sobre a longa e interessante história do *tango* e da *milonga,* as suas origens negras, os seus caracteres diferenciais de outras músicas crioulas da América, o *Gato,* a *Samacueca,* o *Samba,* o *Malombo,* o *Cielito,* a *üella...* escreve Rossi páginas decisivas [21].

O Negro exerceu influências inegáveis no linguajar do Prata, e é ainda Rossi quem no-lo demonstra nesta série dos seus *Folletos Lenguaraces* [22] onde justifica a existência de uma léxico castelhano, pelos contingentes trazidos pelo indígena e pelo africano...

Embora o Negro no Prata, não houvesse deixado expressões salientes de suas culturas (o capítulo sobre as religiões é mesmo ausente), contudo, pelos dados expostos, podemos verificar uma certa influência bantu. Foram negros Congos e Angolas, que em instituições dos *candombes* e nos *lubolos* carnavalescos, deixaram algumas tradições, cujo paralelo se pode fazer com sobrevivências similares no Brasil e em Cuba.

Em *Tierra Firme* (Venezuela e Colômbia), o Negro foi introduzido para substituir o índio, no trabalho da mineração e da agricultura. Felipe II concedeu licenças a particulares para introduzir negros escravos em *Tierra Firme.* Em 1560, Sancho Briceño levou 200 escravos para Trujillo, Tocuyo, etc. O procurador Simon de Bolívar obteve para a província de Venezuela 3.000 licenças. Outras permissões especiais foram concedidas. No porto de Cartagena, em 1663, chegaram-se a contar quatorze navios negreiros, com 800 a 900 escravos cada um.

Com o tráfico dos portugueses, no século XVII, Martin de Guzman obteve em 1692 concessão para prover a Venezuela de escravos durante cinco anos. Depois, com o monopólio inglês, a Espanha obrigou-se, pelo tratado de Utrecht (1713) a admitir em suas colônias 4.800 escravos anualmente. E na segunda metade do século XVIII: a Companhia Guipuzcoana introduzia grande quantidade de Negros na Venezuela [23].

O africano foi assim fator étnico importante em *Tierra Firme,* embora tivesse lá entrado em percentagem muito menor do que nas Antilhas. Misturou-se intimamente com a população branca e índia. Desta mescla racial, resultaram os *mulatos,* mistura de negros com espanhóis; os *zambos,* mistura de negros com índios [24]. "A cor do *zambo* - escreve Lallemant - conserva o meio termo entre o negro e o mulato; ele tem os membros nervosos e bem formados; sua constituição é robusta [25]". Imbuído de preconceitos raciais, o autor continua: "Em todos os aspectos, ele se mostra superior ao índio e ao negro; mas as suas faculdades intelectuais o colocam abaixo do mestiço e do mulato, e todos os seus pensamentos o conduzem ao mal: o nome de *zambo* tornou-se o sinônimo de debochado e de assassino e notou-se com efeito que, em dez crimes, oito são cometidos por indivíduos desta espécie, felizmente pouco espalhada. A união dos negros com os índios foi interdita; mas outra cousa mais forte do que a serenidade dos regulamentos deixou os *zambos* em pequeno número: foi a antipatia das duas raças" [26].

O preconceito de raça foi alias sempre muito pronunciado nas regiões culturais de predominância ameríndia. O Negro e os resultados da sua miscigenação foram sempre olhados com critério depreciativo. Numa assembléia científica, reunida na Colômbia, para o estudo dos *problemas* de raça; surgiram a debate doutrinas, hoje abandonadas, de "degenerescência" da mestiçagem, especialmente com relação aos *zambos,* também chamados, como insulto, *ñapangos* [27].

A percentagem negra foi diminuta com relação aos outros coeficientes étnicos, em *Tierra Firme,* mas ainda assim, em proporção maior do que nos outros países hispano-sul-americanos. Em 1826, a população da antiga *Capitania Geral* de *Caracas* e do *Reino* de *Nova Granada,* estava assim constituída: Brancos, 650.000; Mulatos, 900.000: Mestiços, 670.000; Índios, 620.000; Negros 160.000 [28]. O número dos negros foi diminuindo, com a cessação do tráfico, diluídos na mestiçagem. Muitos deles se libertaram, por seus próprios meios, constituindo bandos errantes; nômades, os *marrons,* que não devem ser confundidos com os *llaneros,* também descendentes de negros, porém pacíficos agricultores, que não se afastavam das suas plantações.

O Negro não deixou sobrevivências culturais dignas de nota em *Tierra Firme,* por onde possamos avaliar das suas origens étnicas. Algumas pequenas referências, porém, á certos festejos populares autorizam-nos a

identificação com instituições semelhantes nas Antilhas e em outros pontos do Novo Mundo.

Refiro-me aos *diablitos*, de que encontro uma descrição num quadro de costumes de Manuel Pombo [29]. Os *diablitos* formavam a principal diversão popular da cidade de Antióquia, em meios do século passado. As festas tinham início a 28 de dezembro. Era um verdadeiro carnaval, onde todos se fantasiavam para representar *sainetes* sobre os acontecimentos do ano, dançar nas casas, cantar canções populares, correr touros nas ruas, Os *diablitos* vinham disfarçados com óculos verdes, plumas no chapéu, *travestis* diversos, e saiam pelas ruas cantando, ou dizendo sátiras e anedotas, para os aplausos da assistência. Os *sainetes,* autos e danças eram acompanhados de contorções e trejeitos. *Tiples, bandolas* e guitarras constituíam os conjuntos orquestrais. Um Negro cantava versos como estes [30]:

Zambita, si a otro querés
Desde ora sábete vos
Oue así que me la pegués
También te los pego yo.
Av. ay, ay, Juana Maria.
Tenés un encaderaje
Más blandito y *compassado*
Ay, que un colchón de plumaje.
Tus dientes que cortan hilo
Cortan también corazones
Y después querés coserlos
A surgete y a tirones

O paralelo com os *diablitos* cubanos autoriza assim a considerar, embora não tenhamos outros elementos de contraprova, uma certa influência bantu, através de negros Congos e Angolas, no período colonial dos países de *Tierra Firme.*

No Peru, os interessantes ensaios de Fernando Romero procuram investigar ali a atuação do Negro. As companhias do tráfico de escravos para a América Espanhola, que acudiram ao apelo do padre Bartolomeu de las Casas, levaram também o africano até as terras do Peru. Os areais peruanos receberam o seu contingente negro. Alguns conquistadores faziam-se acompanhar de escravos africanos. Presume-se que Pedro de Candia desembarcou em Tumbes acompanhado de um galo e de um servo negro. Assegurada a posse da terra pelos espanhóis, os africanos foram trazidos para os trabalhos da mineração e da agricultura. O décimo nono *otrosi* da Capitulação de Toledo autorizou a introdução no Peru de "cinquenta escravos negros". O afluxo de africanos continuou e durante

trezentos anos, os navios negreiros esvaziaram também a sua carga em terras do Peru [31].

De que procedência eram esses Negros e qual o número introduzido? Responde-nos Fernando Romero: "Classificavam-nos em castas, com nomes quase sempre arbitrários. Algumas foram chamadas pelo território onde seus componentes foram capturados, ou por particularidades das regiões de onde procediam: lucumís, mandingas, congos. Outras, segundo o sítio onde eram desembarcadas, sendo possível o inverso muitas vezes (que a terra fosse designada como a casta principal nela estabelecida): carabelies, chalas, huarochiries. Em 1781, o censo de Gil de Taboada fez saber que sobre um total de 1.076.122 habitantes, havia 81.593 negros e 244.436 mestiços e mulatos" [32].

Durante a república, ainda chegaram ao Peru alguns carregamentos clandestinos de escravos. O próprio Bolívar trousse muitos Negros em suas tropas venezuelanas. O seu número, porém, foi-se reduzindo gradualmente, diluído nas mestiçagens várias.

Desembarcados no Peru, os Negros ocuparam a faixa litorânea. "O escravo quedou-se no salão de recepção do Peru", como escreve Romero [33]. Homem de clima quente, o Negro não poude manter-se nos altiplanos andinos. E assim, a região da Costa começou a fazer-se "etnograficamente africana". Frezier achava em 1712 cidades como Pisco, onde os europeus constituíam a minoria. E da capital, o mesmo autor escrevia o seguinte: "O número de famílias espanholas pode chegar a oito ou nove mil brancos, o resto é formado de mestiços, mulatos, negros e alguns índios, que ao todo fazem vinte e cinco a vinte e oito mil almas" [34]. Em fins do século XVIII, Lima, num total de *52.627* pessoas, contava 8.960 negros puros. Cidades como Trujillo, segundo o censo de Gil de Taboada, chegaram a ter 3.650 negros e mulatos para, apenas, 1.500 espanhóis [35].

Nos altos, porém; o negro rareava: "*...es impossible imaginar al africano encaramado, cara al cielo, en los picachos del Cuntisuyo"* [36]. E esta causa climatérica foi invocada como um dos fatores principais da pequena percentagem negra nas regiões andinas. Processo de seleção natural, que Alfredo Ellis Junior também apontou para o caso do Negro em S. Paulo... [37].

Nos vales da costa peruana, os Negros foram então utilizados na cultura da cana de açúcar, que desde o século XVI, foi trazida das Antilhas, nos *ingenios* e *destillarios* de Lambeyeque, Ghicama, Santa Catalina... nos olivais de Madalena, Camaná e Ilo, nos vinhedos de Lima, Chincha, Pisco, Locumba... Nas *haciendas* de gado também: de Tumbes Chira, Puira... o braço negro foi utilizado nas fainas do gado, nos costumes, na matança de rezes, na extração de gordura...

A história da escravidão no Peru é comum à das outras partes do Novo Mundo: a vida nos *galpones* (que lá substituíram as *senzalas),* a

marca de posse do amo, *la carimba,* os castigos da *roseta,* do *ronzal,* do *rebenque,* a perseguição do *caporal* (o nosso *capitão* de *campo),* as doenças, os martírios (breu derretido, castração, forca...), uma história dolorosa que agora estamos lendo através de Fernando Romero [38].

Pelas mesmas razões que nos outros países americanos do Pacífico, o Negro deixou no Peru poucas sobrevivências culturais. De uma delas dá-nos porém, o folk-lorista Palma, detalhada notícia. Foram os *cabildos* ou *cofradias,* instituições semelhantes às descritas em Cuba. No Peru, igualmente, os Negros se, reuniam em *cofradias,* que eram associações cujo fim principal era a compra de sua liberdade. E muitas destas associações chegaram a ter situação monetária bem farta. "Os angolas, caravelis, moçambiques, congos, *chalas* e terranovas - escreve Ricardo Palma - compraram solares nas ruas extremas da cidade e edificaram as casas chamadas de *cofradias"* [39].

Com permissão dos seus senhores, ali se reuniam para festejos que lembravam os usos de seu país natal. Cada tribo ou nação tinha a sua "rainha", que nas procissões solenes, saía vestida de branco, com finas rendas valencianas, cinto e cetro de ouro, pulseiras de pérolas. E como a "rainha" era quase sempre uma negra livre e rica, estas joias eram muitas vezes verdadeiras. A "rainha" ia seguida pelas suas damas de honor e pelos "súditos", de velas na mão. Uma orquestra de instrumentos africanos completava o desfile [40].

O patrono das *cofradias* era a Virgem do Rosário, mas os negros concorriam também às festas de S. Benedito e Nossa Senhora da Luz, no templo de S. Francisco, e às procissões de *Corpus* e *Cuasimodo.* Nas procissões de *cuasimodo,* apareciam os *diablos danzantes* que à semelhança dos *diablitos* cubanos e colombianos, saiam à rua fantasiados e fazendo trejeitos.

Houve *cabildantes* celebres, como o negro *Taita* O*tárola, Mamá Saloné* e o filho desta, o famoso *Rey Del Monte,* cujas tradições ainda hoje são evocadas em Lima [41].

Nas restantes regiões sul-americanas, a influência do Negro foi diminuta. No Chile, segundo informações gentilmente fornecidas pelo exmo. Sr. Oscar Ramirez Sotomayor, Encarregado de Negócios da Embaixada do Chile, no Rio de Janeiro, "... o único ensaio de colonização negra que se fez, - escreve-me - foi no norte, para trabalhos mineiros em Copiapó, com péssimos resultados, pois não suportaram nem o trabalho nem o clima". E acrescenta: "Pode dizer-se, pois, que não há um só Negro no Chile atualmente".

O Professor Isaac J. Cox [42] acredita que havia aproximadamente 6.000 Negros no Chile nas vésperas da sua independência. A primeira entrada de Negros no Chile foi a consequência da conquista do Peru, quando Diego de Almagro saiu de Cuzco, em 1536 para explorar as regiões

desconhecidas do sul; com ele marcharam Índios Yanaconos e alguns negros [43]. Os primeiros negros chegaram, pois ao Chile, vindos do Peru. Mais adiante, outro mercado vem substituir aquele: o de Buenos Aires, que inaugura um tráfico negro que vai até os começos do século XVIII [44]. A influência do Negro no Chile foi, porém, insignificante.

Creio que as razões da não aclimatação do Negro no Chile são as mesmas invocadas por Fernando Romero, sobre a inexistência de negros-escravos nos altiplanos andinos. Estas razões geográficas, afora outras de natureza social e econômica, explicam, até um certo ponto, a pequena influência negra nos países hispano-americanos, da Costa do Pacífico. Nas regiões andinas, esta influência foi nula. Apenas mais ao norte, nos areais peruanos e nos *llanos* da *Tierra Firme,* a caudal negra que desceu das Antilhas poude se aclimatar. E realmente foram os vales o *habitat* preferido pelos Negros no Novo Mundo: os campos do Mississipi, as costas antilhanas, as planícies das Guianas e da *Tierra Firme*, os vales e as "baixadas" brasileiras, os pampas platinas...

Nos países hispano-sul-americanos, as pequenas sobrevivências culturais estudadas (*candombes* platinos, *diablitos* colombianos, *cabildos* e *cofradías* peruanos...) autorizam-nos a pensar em influências culturais dos Negros bantus com pequenos elementos de culturas sudanesas *(carabalies, mandingos),* enquistados entre aquelas. "Reis" e "rainhas" Congos, procissões cerimônias com o culto a N. S. do Rosário, ciclo africano e peninsular das janeiras - é isso um *leit-motiv* de toda a zona negra ibero-americana.

1 - Ildefonso Pereda Valdés, *Negros esclavos y negros libres,* Montevidéu, 1941, pág. II.

2 - *CI.* Bernardo Kordon; *Candombe. Contribución ai estúdio de la razà negra en el Rio de La Plata,* Editorial Continente, Buenos Aires, s.d., *passim.*

3 - Ildefonso P. Valdés, *op. cit;*, págs. 16-17.

4 - Valdés, *op. cit.*, pág. 24.

5 - *Id., ibid.*, pág. 25 e *El Negro Rioplatense y otros ensayos,* Montevidéu, 1937, esp. págs. 66 e segs.

6 - Vicente Rossi, *Cosas de Negros,* Rio de La Plata, 1926.

7 - *Id., ibid.*, pág. 297.

8 - *Id., ibid.*, pág. 84.

9 - Assim, a festa africana tomou vários nomes: a) por onomatopéia dos cânticos *(candombé, camambú, mamá, cumandá, yongo, caxambú, zamba);* b) por onomatopéia do som dos instrumentos *(tangó, tantan, maracatú)*; c) por imitação de instituições dos brancos (*cabildos, reinados). E*sses vocábulos tinham acentuação aguda, no Prata. Só com o uso, é que o acento de *candombé* foi mudado, passando a pronunciar-se *candombe* (Rossi, *op. cit.*, pág. 84).

10 - *Id., ibid.*, págs. 47 e segs.

11 - *Id., ibid.*, pag. 65.

12 - Notem-se as vozes, de origem *quimbimdo.*
13 - A *Sociedade de Investigações Africanistas e Ameríndias,* recentemente fundada em Porto Alegre por um grupo de intelectuais; e da qual me concederam a honra de me elegerem o seu presidente honorário, está decidida a pesquisar todas as culturas do Negro nos Pampas, no sentido de pesquisar-lhe as influências, se filiadas ao ciclo platino, se oriundas do Negro do resto do Brasil.
14 - Valdés, *op. cit.,* págs. 81 e segs.
15 - *Id., ibid.,* pág. 109.
16 - Vide Valdés, *op. cit.,* págs. *97* e segs. - *Id., El Negro rioplatense, cit., passim* e *Raza Negra,* 1929, *passim.*
17 - B. Kordon, *op., cit.,* págs. 46-47.
18 - Rossi, *op. cit.,* págs. 71 e segs.
19 - Rossi, *op. cit.,* págs. *75* e segs.
20 - *Id. ibid.,* págs. 109 e segs.
21 - *Id., ibid.,* págs. 227 e segs.
22 - *Id., Desagravo al lenguage de Martin Fierro,* 8 fasc., Rio de La Plata, 1933-1936. - Na linguagem rioplatense - escrevia-me há pouco Vicente Rossi. *"el Negro ha tenido participacion importante, y, como de costumbre, ya por ignorancia, ya por ingratitud y carencia de defensores, han silenciado esa colaboracion, de indudable influencia en el habla que se iba formando, lo que en el Brasil, Ud. bien sabe, es evidente y valioso"* (Carta de *29.4.37)* - Para as sobrevivências linguísticas no Rio de La Plata, vide ainda Valdés, *El Negro Rioplatense, cit.,* págs. 66-67, com um vocabulário de palavras de origem africana no linguajar rioplatense. A quase totalidade é de origem bantu (especialmente *quimbundo).*
23 - Vide Julio C. Salas, *Etnologia é Historia de Tierra Firme,* Editorial America, Madrid, s/d., págs. 371 e segs. – Para a história da escravidão na Colômbia, vide Eduardo Posada, *La Esclavitud en Colombia,* Bogotá, 1935.
24 - *Pardos,* é a denominação geral das mesclas raciais; e *mestiços* eram chamados os indivíduos resultantes do cruzamento de espanhóis com índios. No período colonial, a população se considerava dividida em quatro classes. A primeira era constituída de *chapetones,* os Espanhóis, a que se seguiam os *crioulos,* nascidos na América, de pais espanhóis ; a terceira classe, mais numerosa, eram os *mestiços* (espanhóis x índios) e *mulatos* (espanhóis x negros); a última classe era a dos *negros,* destinados aos serviços domésticos, ao trabalho da terra, à exploração das minas (Lallemant, *Histoire de la Colombie,* Paris, 1882, págs. 52 e segs.).
25 - Lallemant, *op. cit.,* pág. 62.
26 - *Id., ibid.,* pág. 62 .
27 - Vide, por exemplo: Miguel Jiménez Lopez, *Algunos signos de degeneración colectiva en Colombia y en los países similares* in *Los Problemas de la raza en Colombia,* Bogotá, 1920, págs. *26* e segs.
28 - Lallemant, *op. cit.,* pág. 63.
29 - Manuel Pombo, *La niña Agueda* y *otros cuadros,* Biblioteca Aldeana de Colombia, vol. 27, 1936, págs. 119 e segs.
30 - *Id., ibid.,* pág. 123.
31 - Vide Fernando Romero, *Ubicacion cronologica de nuestro negro,* La Prensa, Lima, 3.11.35.
32 - *Id., ibid., loc. cit.*
33 - *Id., Ubicacion geografica de nuesto negro,* La Prensa, 10.11.35.
34 - M. Frezier, *Relatin du voyaqe de la mer du sud aux cotes du Chili et du Pérou,* Paris, 1732, cf. Fernando Romero, *loc. cit.*

35 - F. Romero, *loc. cit.*
36 - *Id., ibid.*
37 - Contra o exclusivismo da teoria da seleção climática, vide Arthur Ramos, "O Negro sob o ponto de vista da raça e da saúde" *em Guerra e Relações de Raça,* Rio 1934, págs. 97-120.
38 - *Id., Ubicacion sociologica del esclavo negro,* "La Prensa", Lima, 29.12.1935.
39 - Ricardo Palma, *Tradiciones Peruanos,* t. I, Barcelona, 1893, pág. 152.
40 - *Id., ibid.,* pág. 152.
41 - *Id., ibid.,* págs. 155 e segs.
42 - Cf. Rayford W. Logan, *loc. cit.,* pág. 32.
43 - Saco, *op. cit.,* vol. I, pág. 268.
44 - Cf. Fernando Romero, *La corriente de la trata negrera en Chile,* Sphinx, Ano III, nºs. 4-5, 1939, baseado em dados de Amunátegui, *La trata de Negros en Chile,* Rev. Chilena de Historia y Geografia, Ano XII, tomo XLIV.

QUINTA PARTE

AS CULTURAS NEGRAS NA AMÉRICA DO SUL: BRASIL

CAPÍTULO XI

OS NEGROS NO BRASIL

No Brasil, o Negro entrou em grande número com o tráfico de escravos. Não sabemos exatamente qual a época em que foram introduzidos aqui os primeiros africanos. Já o mercado era intenso nas índias Ocidentais, e não possuíamos nenhum documento seguro provando a entrada de negros escravos no Brasil. Nos primeiros engenhos de cana de açúcar da Capitania de S. Vicente trabalhavam negros africanos, conforme a opinião de vários historiadores [1]. Alguns autores também julgam que a caravela encontrada por Martim Afonso de Souza, na Bahia, em 1531, já se empregava no serviço de transporte de escravos [2].

Em 1538, chegavam os primeiros escravos, num carregamento regular de tráfico, num navio de Jorge Lopes Bixorda, conhecido como velho traficante, já havendo enviado, ao que parece, índios escravos a D. Manuel em 1514, segundo nos informa Afonso de E. Taunay [3].

Com o desenvolvimento da cultura da cana de açúcar, a Metrópole concedeu a cada senhor de engenho o privilégio da introdução de escravos africanos da Guiné e da ilha de S. Tomé, em número de 120 para cada engenho [4]. Ao contrário do padre Bartolomeu de las Casas, que havia advogado nas Índias Ocidentais e na *Tierra Firme*, a introdução de negros africanos para substituir a escravidão índia, o Padre Manuel da Nóbrega queixava-se ao Superior do seu Colégio, em Lisboa, contra a introdução dos negros africanos na incipiente povoação da Bahia.

Mas o tráfico continuou. Não só na Bahia e em S. Vicente, mas em todas as capitanias, chegou aqui uma aluvião de negros escravos, provindos da Guiné, do Congo, de S. Tomé, da Costa da Mina, e mais tarde de Moçambique e de outros pontos da África. E em todo o século XVI, XVII, XVIII, os negros africanos aqui entraram para substituírem os índios, cuja causa era defendida ardentemente...

A escravidão não só dos Mouros mas dos Negros, em geral, estava sancionada, na Metrópole em leis especiais das Ordenações Afonsina (século XV), Manuelina (começo do século XVI) e Filipina (publicada em 1603).

Do Brasil partiu um dos primeiros protestos contra o comércio de negros africanos. Em 1758, o brasileiro Manuel Ribeiro da Rocha, que estudou direito na Universidade de Coimbra, escreveu a hoje raríssima obra *Ethíope resgatado, empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado,* onde se pregava com violência a abolição do tráfico.

Desde então se sucederam as leis que refreava tal comércio, coincidindo com os movimentos anti-escravagistas iniciados na Inglaterra. Em 1816, a lei portuguesa de 16 de setembro declarava livres os negros que pisaram solo português. O Tratado de 19 de fevereiro entre Portugal e Inglaterra resolvia que o comércio de escravos se limitaria às possessões portuguesas, prometendo a *abolição gradual* no Brasil. Em 1823, no Rio de Janeiro, José Bonifacio de Andrada e Silva apresentava um projeto que não se publicou até 1825; nele se fixava a proibição do comércio a partir de 1828. Finalmente apareceu a lei de 7 de novembro de 1831, elaborada por Lima e Silva, Basílio Muniz e Costa Carvalho e referendada pelo regente Padre Diogo Antonio Feijó, que declarava livres os escravos procedentes de fora do Brasil. Contudo, encontraram-se mil modos de burlar a lei e o tráfico continuou sendo muito intenso, até que, por iniciativa de Eusébio de Queiroz, foi decretada a lei 584, de 4 de setembro de 1850, que estabelecia novas e severas medidas para a repressão ao comércio de escravos africanos no Brasil.

A quanto ascende o número de escravos africanos que penetrou no Brasil durante os quatro séculos de tráfico? Quais foram as tribos negras importadas e sua procedência? As estatísticas são deficientes. Quando se extinguiu a escravidão no Brasil em 13 de maio de 1888 houve um grande movimento romântico, no sentido de apagar esta "mancha negra" de nossa história. O decreto de 14 de dezembro de 1890 promulgado por Rui Barbosa, então ministro da Fazenda e a Circular nº 29 de 13 de maio de 1891, mandavam queimar os documentos históricos sobre a escravidão.

Queimaram-se todos os documentos aduaneiros, foram destruídos os "assentos" dos senhores, os livros de matrícula de escravos, os regulamentos do fisco, para apagar o maldito estigma. A intenção não podia ser mais generosa, porém o prejuízo histórico foi considerável. Os poucos documentos salvos não tem permitido reconstituir com fidelidade uma larga fase da história brasileira.

A história do tráfico, no Brasil, é uma longa história cheia de episódios curiosos, que serão contados num livro que se seguirá a este, destinado à história da escravidão na América Portuguesa. Adiantemos agora, para o presente estudo, que o número de negros entrados, com o comércio de escravos, foi elevadíssimo. As estimativas variam de 4 a 18 milhões. Calógeras calculou a entrada anual em 50 a 60.000 negros, o que dá 5 a 6 milhões por século, ou 18 milhões para 6 período de três séculos de tráfico regular [5]. Os números de Calógeras foram julgados exagerados por vários autores (v. g. Barros Vasconcellos, Afonso de Taunay, Roberto Simonsen...) que infelizmente não puderam contrapor suas objeções com estatísticas seguras.

Pretende-se que em 1798, para uma população total de 3.250.000 habitantes, o número de negros libertos era de 406.000 e o de escravos

ascendia a 1.582.000, dos quais 221.000 pardos e 1.361.000 negros segundo os cálculos do Dr. F. P. Santa Appolonia. Em 1817, segundo a estatísticas de Henry Hill, para uma população total de 3.300.000 almas, contavam-se 80.000 negros livres e 1.000.000 de escravos pretos e pardos.

Na estatística oficial de 1817-1818, o número total de habitantes era de 3.817.000 com 585.000 pardos e pretos livres e 1.930.000 escravos, dos quais 202.000 pardos e 1.728.000 negros. Em 1819, o cálculo foi feito para um total de 4.396.132 habitantes: 2.488.743 pessoas livres e 1.107.389 escravos [6].

Esses números se distribuíam em proporções desiguais pelas várias províncias do Brasil, para os campos agrícolas da cana de açúcar e do algodão, no nordeste, da cana e do café, no Rio e S. Paulo, os trabalhos da mineração em Minas Gerais, os serviços domésticos e do "ganho" em todos os pontos do Brasil, principalmente nas capitais e cidades costeiras.

Das estatísticas do conselheiro Veloso de Oliveira, podemos destacar o quadro, apresentado por Calógeras, atendendo-se à divisão por províncias [7], onde se verifica que o número de negros escravos atingia ao máximo em Minas Gerais (168.545), seguindo-se Bahia (147.263), Rio de Janeiro e Corte (146.000), Maranhão (133.332), Pernambuco (97.633), São Paulo (77.667), Ceará (55.439), e as demais províncias com menos de 50.000 negros escravos.

As percentagens relativas da população escrava eram mais significativas: 66,6% 110 Maranhão, nas fazendas algodoeiras; 42,5% em Goiás na mineração aurífera; 38,6% em Mato Grosso; *38,39% em* Alagoas; as médias nas demais províncias oscilavam entre 20,3% no Piauí a 32,6% em São Paulo; as percentagens mínimas achavam-se no Rio Grande do Norte, 12,8%, no Paraná, 17,2%, e na Paraíba, 17,4%.

Na estatística dos "Escravos matriculados (e libertos arrolados) na forma da lei nº 3.270 de 28 de setembro de 1885 e Regulamento aprovado pelo Decreto n° 9.517 de 14 de novembro do mesmo ano" [8], observamos os seguintes números, num total de 723.419 negros escravos e 18.946 libertos: Minas Gerais, 191.952 escravos e 4.121 libertos; Rio de Janeiro, 162.421 escravos e 9.496 libertos; São Paulo, 107.329 escravos e 2.553 libertos; Bahia, 76.838 escravos e 1.001 libertos; Pernambuco, 41.122 escravos e 258 libertos; Maranhão, 33.446 escravos e 452 libertos; Sergipe, 16.875 escravos e 204 libertos; Alagoas, 15.269 escravos e 202 libertos; Pará, 10.535 escravos e *26* libertos; as demais províncias apresentavam números inferiores a 10.000, sendo o menor número encontrado no Ceará, com apenas 108 escravos.

Fig. 5
Primitivos focos da entrada de Negros escravos, no Brasil.
As setas indicam as migrações internas posteriores.

Do cotejo desses números com o quadro de Santa Appolonia, verifica-se que as zonas onde havia maior número de escravos eram: Minas Gerais; Rio de Janeiro; São Paulo; Bahia; Pernambuco; Maranhão; seguindo-se os demais Estados. Podemos considerar como focos principais da escravatura, centros de mercados de escravos, de onde foram redistribuídos para as regiões circunvizinhas: a) um primeiro foco, compreendendo a Bahia, com irradiação a Sergipe, onde os negros escravos foram destinados aos campos da lavoura nas fazendas do recôncavo, aos serviços da mineração na zona diamantina, aos trabalhos domésticos e de "ganho" no litoral; b) um segundo foco, compreendendo o Rio de Janeiro e São Paulo, onde os escravos foram distribuídos aos trabalhos das fazendas açucareiras e cafeeiras da baixada fluminense, das fazendas paulistas, aos serviços citadinos na Corte; e) um terceiro foco, compreendendo a zona da mineração em Minas Gerais, de onde irradiaram para os Estados limítrofes

(trabalhos de mineração do ouro, em Goiás); d) um quarto foco, incluindo as províncias açucareiras do nordeste (Pernambuco com irradiação a Alagoas e Paraíba); e) um quinto foco, compreendendo Maranhão, com irradiação ao Pará, nos trabalhos da lavoura do algodão, etc.

Destes focos principais, o Negro escravo disseminou-se por todo o Brasil, como o provam as estatísticas referidas. A sua história completa ainda não foi exaurida. Compete aos estudiosos de todos os pontos do Brasil fazer esta reivindicação do trabalho escravo em seus Estados respectivos.

Antes da abolição, as pesquisas estatísticas sobre a população negra, no Brasil, puderam ser feitas. Ainda em 1830, um cômputo aproximado revelou uma percentagem de 71,31 % de brancos e caboclos e 28,69% de negros. Depois da campanha abolicionista, uma série de preconceitos começou a entravar estas pesquisas. O censo de 1920 esbarrou com estes prejulgados sentimentais e não cogitou das percentagens raciais respectivas. Aguardemos os resultados definitivos do Recenseamento de setembro de 1940. No *Negro Year Book* de 1931-1932 [9] que é uma publicação destinada ao estudo dos problemas do Negro em todo o mundo, encontro para o Brasil, a seguinte estimativa: população total, 39.000.000 de habitantes; população negra 11.700.000, com a alta percentagem, portanto, de 30%, só estando acima as Antilhas e Bermudas.

Este número e esta percentagem não estão de acordo, porém, com as pesquisas indiretas tentadas no Brasil, por vários autores, Roquette-Pinto e Arthur Lobo, entre outros, no sentido de corrigirem as deficiências de nossas estatísticas oficiais. O cálculo do *Negro Year Book* inclui não só negros puros como mulatos, o que explica a alta percentagem referida. Num exame de 30.000 soldados do exército brasileiro, o Coronel Dr. Arthur Lobo [10] encontrou as seguintes, percentagens:

Brancos.....59%
Mulatos e mestiços...30%
Negros.....10%
Caboclos.....1%

As percentagens encontradas em 1922, pelo professor Roquette-Pinto [11] depois de longos estudos realizados no Museu Nacional, dão os seguintes resultados:

Brancos.....51 *%*
Mulatos.....22*%*
Caboclos.....11 %
Negros.....14%
Índios.....2%

De acordo com este cálculo, teríamos então, para uma população total de 41.565.083 habitantes (sinopse preliminar do recenseamento de 1940), 5.819.111 negros puros no Brasil. Só nos resta aguardar os resultados deste recenseamento, no concernente à distribuição dos grupos étnicos da população brasileira.

Qual a procedência dos Negros africanos introduzidos no Brasil, com o tráfico? Aqui, como nas outras partes do Novo Mundo, as dificuldades desta descriminação são as mesmas. Desde os tempos coloniais até os nossos dias, houve designações populares de *Nagô, Mina, Angola, Moçambique*... o que indicava vagamente os pontos do Continente africano de onde provieram os Negros. Mais comuns eram as designações gerais: "peça da Índia", "preto da Guiné", "negro da Costa". , Para o branco senhor, não havia povos negros diversos, mas apenas o Negro Escravo.

"Os estudos sobre o Negro, no Brasil - escrevi em outro lugar [12] - sempre se ressentiram de uma falha fundamental. E tem sido a da não identificação dos povos negros introduzidos com o tráfico de escravos. Na investigação dos problemas relativos aos povos de raça branca, uma distinção, mesmo elementar, se pode fazer entre um alemão e um italiano, entre um eslavo e um meridional. Para os povos negros, o regime da escravidão uniu-os numa só denominação: "peça da África", "negro da Costa", ou simplesmente "preto" ou "negro". A única distinção exigida era, pelos compradores dos mercados de escravos, a do vigor e da saúde, para melhor rendimento braçal. E só esse critério assinalava alguma diferença entre um negro *mina* ou um negro *congo* ou *angolense.*

"Quando os estudiosos se debruçaram sobre o assunto, tropeçaram com todas as dificuldades. A abolição já havia vindo. A "mancha negra" da escravidão havia sido apagada. Queimados os "assentos" de senhores, destruídos os arquivos alfandegários. Alguns pesquisadores puseram-se a ouvir os negros, como esse frances Castelnau que quis reproduzir a carta das terras do golfo da Guiné, apenas através da narração de *um* velho preto da Bahia. Mas os negros, arrancados do solo nativo, pouco sabiam das suas terras de origem; apenas diziam os nomes das localidades onde foram capturados. Daí, a confusão na discriminação dos negros importados, originando erros flagrantes, como nas "listas" de povos negros que encontramos em alguns historiadores".

Não reproduziremos aqui *estas* listas, nem procuraremos analisar os documentos do tráfico ainda existentes. Ficará esse estudo para um futuro volume dedicado aos problemas do tráfico e da escravidão. Para corrigir essas deficiências históricas, Nina Rodrigues, desde o início dos seus estudos sobre os Negros na Bahia, se pôs a analisar as manifestações de sua cultura espiritual e material: religiões, *folk-lore,* organização social, artes plásticas, culinária...

Nina, Rodrigues acentuou a predominância cultural *sudanesa* para os negros da Bahia. Essa sobre estimação da cultura sudanesa, para o Negro no Brasil, foi criticada por outros autores, que estudaram o Negro no Sul, principalmente as suas manifestações *linguísticas*. E surgiu outra polarização de atitude: a cultura dominante seria, então, a *bantu*, como se evidenciava pela enorme influência do *quimbundo* na língua nacional.

João Ribeiro e Sílvio Romero, para só citar dois dos mais ilustres estudiosos dos problemas negros, foram inclinados à aceitação desse *exclusivismo* bantu, na procedência dos negros escravos no Brasil, embora se referissem também a *stocks* da Guiné e de outros pontos da África.

Mas era o próprio Sílvio Romero que se preocupava com o desconhecimento cultural dos povos negros aqui introduzidos, e num ensaio de 1906 [13] escrevia: "Dos negros é que ninguém se quis ocupar, cometendo-se assim, a mais censurável ingratidão.

"Qual a carta etnográfica d'África ao tempo do descobrimento do Brasil, época em que começou este a importar escravos d'além mar? E no século XVIII, que prosseguiu fartamente na messe? E no XIX, até 1850, que se excedeu no terrível comércio? Qual então a classificação das raças, a situação política de vários estados do continente fronteiriço? Qual o grau de cultura em que se achavam? Qual a organização social dessas gentes? Quais as tribos de que nos trouxeram cativos? E em que número? Que lhes devemos na ordem econômica, social, política?..."

Para responder a estas questões, Sílvio Romero socorreu-se da escola de Le Play e dos estudos de De Preville sobre as sociedades africanas, cujo valor já examinamos na primeira parte deste livro, dedicada às culturas africanas. Não nos respondeu, porém, às questões formuladas; não mostrou a influência das várias culturas africanas no Brasil; não nos disse as percentagens de negros introduzidos; não nos respondeu o que lhes devemos na ordem social, política ou econômica. Apenas referiu-se, de passagem a que "o maior número dos africanos vindos para o Brasil foi da zona típica sub-equatorial" [14], e mais adiante: "... das gentes do sul e do centro - ...veio a mor parte dos africanos importados" [15] e ainda: "Deste número são as gentes, que formam o grupo étnico denominado Bantu, das quais provieram em mor escala os negros passados ao Brasil, não só *Bantus* do sul, como do centro."

Era ainda o exclusivismo *bantu* que se contrapunha ao exclusivismo *sudanes* de Nina Rodrigues.

Sílvio Romero parecia desconhecer a obra revolucionária, já iniciada por Nina Rodrigues, e que consistia justamente em cumular com o método comparativo das culturas africanas e das sobrevivências negro-brasíleiras, as deficiências históricas e concluir sobre as origens tribais do Negro no Brasil.

Nina Rodrigues não parece ter sido consultado pelos nossos historiadores, pois continuaram insistindo naqueles senões, já referidos, de tomar como nomes étnicos, simples lugares de procedência de onde eram embarcados os Negros na África. Dois exemplos recentes dessas inconveniências do método histórico estão em Braz do Amaral e Calógeras, cujas listas de nomes étnicos vêm cheias de senões. Calógeras procurou dar-nos um quadro dos grupos tribais dos negros africanos que vieram para o Brasil. Sua distribuição geográfica é exata, mas sua lista está cheia de erros graves, quando passa a enumerar os nomes tribais.

Ele dividiu os Negros importados ao Brasil em quatro grupos geográficos, assim distribuídos: 1º grupo, da ante-fachada atlântica da África, centralizando suas exportações de escravos em Cacheu e Cabo Verde; 2º grupo, da costa Oeste-Leste da Guiné, desde o cabo das Palmas até a ilha de Fernando Pó, o fundo do golfo, o Camerun e a Guiné Espanhola, S. Tomé e as ilhas anexas constituíram o ponto central do sistema; 3º grupo, abrangendo a costa Norte-Sul do golfo e tendo S. Paulo de Loanda como sua capital; 4º grupo, abrangendo toda a costa oriental do continente, com centro em Moçambique [16].

O esquema de Calógeras está exato, mas faltam as distribuições, pelos grupos étnicos e culturais. Esta foi a obra iniciada pelo prof. Nina Rodrigues, que começou, na sua tarefa de etnologia comparada, na Bahia, por identificar os grupos de Negros sudaneses daquele Estado. Nina Rodrigues desconheceu, porém, a população negra das restantes partes do Brasil, e por isso caiu noutro exclusivismo, o *sudanes,* que agora seus discípulos e continuadores estão corrigindo.

Na tentativa para reconstituir as culturas negro-africanas no Brasil, abandonamos qualquer ponto de partida, com relação a dados históricos, a números, absolutos e relativos, e às listas de nomes tribais, repetidas pelos nossos historiadores. Guiado pelo método preconizado pelo prof. Nina Rodrigues, e utilizando-me das suas pesquisas iniciais da Bahia e as que estão sendo continuadas hoje por toda uma série de investigadores, e com os resultados das minhas próprias observações e pesquisas (Bahia, 1926-1933; Nordeste, 1930-1933; Rio, 1933-...) apresento o seguinte quadro dos padrões de culturas negras sobreviventes no Brasil.

A) *Culturas sudaneses,* representadas principalmente pelos povos *Yoruba,* da Nigéria *(Nagô, Ijêchá, Eubá,* ou *Egbá, Ketu, Ibadan, Yebu* ou *Ijebu* e grupos menores); pelos *Daomeianos* (grupo *Gêge: Ewe, Fon* ou *Efan,* e grupos menores) ; pelos *Fanti-Ashanti,* da Costa do Ouro (grupos *Mina* propriamente dito: *Fanti* e *Ashanti);* por grupos menores da Gâmbia, da Serra Leoa, da Libéria, da Costa da Malagueta, da Costa do Marfim... (*Krumano, Agni, Zema, Timiní...*).

B) *Culturas guineano-sudanesas islamizadas,* representadas em primeiro lugar pelos: a) *Peuhl (Fulah, Fula,* etc.), b) *Mandinga (Solinke,*

Bambara...) e c) *Haussá* do Norte da Nigéria; e por grupos menores como os *Tapa*, *Bornú*, *Gurunsi*, e outros.

C) *Culturas bantus*, constituídas pelas inúmeras tribos do grupo *Angola-Congoles* e do grupo da *Contra-Costa.*

Estes três grupos principais de culturas serão estudados nos capítulos seguintes, juntamente com seus representantes tribais. É preciso assinalar que essas sobrevivências culturais não existem em estado puro, nem são facilmente identificáveis... As culturas sudanesas misturaram-se intimamente entre si, com forte predominância da cultura *yoruba.* As culturas negro-maometanas se polarizaram em torno dos negros *malês,* do Sudão ocidental. As culturas *bantus* não puderam ser exatamente delimitadas entre nós; os estudos linguísticos sobre o *quimbundo* e as minhas pesquisas no Rio e Bahia, autorizam-me a falar numa predominância angola-conguense para esse grupo de cultura. É possível que futuras pesquisas identifiquem novos padrões culturais; serão elementos que, parece, irão congregar em torno dos padrões principais referidos.

1 - Varnhagen, *História Geral do Brasil,* Rev. do Inst. Hist. Bras., I, 167, cf. Perdigão Malheiro, *A escravidão tio Brasil,* parte 3ª, Rio, 1867, pág. 6.
2 - Perdigão Malheiro, *op., cit.,* parte 3ª, pág. 6.
3 - Afonso de E. Taunay, *Subsídios para a História do tráfico africano no Brasil colonial,* Anais do Terceiro Congresso de História Nacional, IIIº volume, Rio, 1941.
4 - *Id., ibid.,* pág. *7.*
5 - Pandiá Calogeras, *A política exterior do Império,* Rio, 1927, cap. IX, págs. 283 e segs.
6 - Cf. Perdigão Malheiro, op. cit., 3ª parte, págs. 13-14.
7 - Vide Afonso de A. Taunay, *Ainda números do tráfico;* Jornal do Comércio, 30.8.36.
8 - *População escrava e libertos arrolados,* Ministério dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, Imprensa Oficial, 1888.
9 – *Negro Year Book, op. cit.,* pág. 539.
10 - Coronel Dr. Arthur Lobo, *A antropologia do exército brasileiro.* Arquivos do Museu Nacional, vol. XXX, Rio, 1928, pág. 19.
11 - E. Roquette-Pinto, *Nota sobre os tipos antropológicos do Brasil,* Arq. do Museu Nacional, *vol. cit.,* pág. 309 e *Ensaios de Antropologia brasiliana,* S. Pauto, 1933, pág. 128.
12 - Arthur Ramos, *As culturas negras no Brasil,* 1ª Conferência da série do Curso de Etnografia, organizado pelo Departamento de Cultura de S. Paulo, Revista do Arquivo Municipal, XXV, S. Paulo, 1936, pág. 113.
13 - Sílvio Romero, *O Brasil Social,* Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1906.
14 - *Id., ibid.,* pág. 145.
15 - *Id., ibid.,* pág. 152.
16 - Calógeras, *op., · cit.,* pág. 297.

CAPÍTULO XII

A CULTURA YORUBA

A cultura *yoruba* foi a mais importante das culturas negras trasladadas ao Brasil.

Esta cultura foi introduzida pelos Negros da Costa dos Escravos que forneceu um grande número de escravos para o Brasil. Desde muito tempo, toda a zona do *Golfo* da Guiné fora explorada pelos mercadores de escravos, como o prova o tráfico português, desde 1452. Mas foi somente em fins do século XVIII e começos do XIX que o reino dos *Yoruba* começou a fornecer regularmente negros para o mercado de escravos. E sabe-se o papel que desempenhou o mestiço brasileiro Felix de Sousa de parceria com Domingos Martins na organização deste tráfico [1]. Data daí a grande afluência de negros *yorubas* ao Brasil e a Cuba.

Formado o reino de *Yoruba* só conhecido dos europeus no século XIX, tornou-sé Lagos o ponto mais importante do tráfico em todo o Golfo da Guiné. Mas os pontos de procedência foram vários: de *Oyó,* capital de Yoruba, de *Ilorin*, de *Ijexá,* de *Ibadan*, de *Ifé*, de *Yebú,* de *Egbá*... o que explica as várias denominações de Negros que tanta confusão tem causado aos historiadores:

A grande massa de negros *Yoruba* foi introduzida na Bahia e lá tomaram a denominação geral de *nagôs,* termo que davam os franceses aos negros da Costa dos Escravos que falavam a língua *yoruba.* No seu tempo, assevera Nina Rodrigues que os mais numerosos dos negros eram os de *Oyó;* depois, em ordem decrescente, os de *Ijexá,* de *Egba*... O mestre baiano apenas conheceu um negro de *Ifé,* três de *Yebú* [2], Lagos era o empório central, de onde eram todos enviados para os mercados do Brasil e outros pontos da América.

Os negros nagôs foram desde logo os preferidos, nos mercados de escravos da Bahia. Eram altos, corpulentos, valentes, trabalhadores, de melhor índole e os mais inteligentes de todos [3]. Usavam tatuagens "marcas de nação", na face. E antropologicamente ofereciam dois tipos bem distintos, como destacou Nina Rodrigues; "Nuns a cor é negra carregada, os caracteres da raça, muito acentuados, dolicocéfalos, prognatas, lábios grossos e pendentes, nariz chato, cabelo bem carapinha, talão saliente, gastrocnêmios pouco desenvolvidos...

"Os outros têm uma cor clara, quase dos nossos mulatos escuros, menos desenvolvidos e parecendo menos fortes, possuem os caracteres da raça negra, embora sem a exuberância que apresentam os primeiros" [4].

Os negros nagôs, mesmo depois do tráfico, continuaram mantendo relações comerciais com o Brasil. O comércio com Lagos prosseguiu intenso por algum tempo e ainda hoje, em certos pontos dos mercados da Bahia e do Rio de Janeiro, se encontram mercadorias como *obi, orobô, sabão da Costa,* etc. Há alguns anos, um negociante do mercado do Rio de Janeiro, a quem comprei *obi* e *orobô,* me afirmava que foram importados de Lagos, não tendo eu podido infelizmente verificar a veracidade das suas informações.

A deficiência dos dados históricos, com relação aos nagôs (como, aliás, com todos os negros importados) foi compensada pelo estudo da cultura *yoruba* aqui introduzida. E esta foi a mais importante de todas, mesmo que os contingentes humanos nagôs aqui entrados fossem em número relativamente menor que os outros.

Religiões e cultos, *folk-lore,* música e dança, cultura material, língua... todos esses elementos culturais foram transportados para o Brasil pelos negros nagôs, dominando as outras culturas negras aqui introduzidas.

A Bahia tornou-se o ponto de predileção para o estudo da cultura *yoruba.* E desde Nina Rodrigues até os nossos dias, pode-se reconstituir o forte contingente cultural aqui trazido pelos negros nagôs.

A começar pela religião e cultos (Niná Rodrigues, 1900; Manuel Querino. 1916; Arthur Ramos, 1930; Edison Carneiro e outros pesquisadores, 1936 em diante). Nas obras destes autores, encontra-se exaustiva descrição da mítica e culto de origem *yoruba,* de que aqui retenho os pontos principais.

Com o cotejo feito com os trabalhos de A. B. Ellis, Burton, Frobenius, Farrow e outros, verifica-se que a religião e cultos dos nagôs da Bahia são a cópia mais ou menos fiel da religião dos *orixás* [5] da Nigéria. No panteão bahiano-yoruba, há uma divindade suprema *Olorun,* a quem só se rende culto através de intermediários, os *orixás.*

E estes são em grande número. Os mais conhecidos na Bahia são *Obatalá (Orixalá* ou mais comumente *Oxlá),* o maior de todos; *Xangô,* orixá popularíssimo e dos mais poderosos, deus do trovão; *Exú,* entidade maléfica; *Ogun,* quase tão popular quanto *Xangô,* orixá das lutas e das guerras; *Yemanjá, Yansan, Anamburucú (Nanamburucú* ou simplesmente *Nanam), Oxun, Oxumaré,* divindades das águas; *Oxóssi,* deus caçador; *Omolú,* orixá da varíola; *Irôco, Ifá,* cultos fitolátricos; *Ibeji,* os gêmeos, e outros de menor importância.

A adiantada mitologia dos *Yoruba,* que Frobenius filia à civilização atlântica [6] deixou sedimentos no Brasil. Os mitos principais, de que já dei exemplos no "O Negro Brasileiro", buscando-lhes uma interpretação psicanalítica, fragmentaram-se pouco à pouco. Os Negros atuais já não guardam a memória dos grandes relatos míticos dos *Yoruba.* Persistiu apenas o fundo emocional. E assim fragmentos míticos de *Xangô,* de

Yemanjá, de *Ogun,* algo fundidos a concepções ameríndias e européias, ainda são ouvidas da boca dos Negros brasileiros. Já mostrei até que ponto existem entre os Negros brasileiros esses vestígios míticos [7]. Através deles, um contato é feito entre o Brasil negro e velhas culturas (a civilização atlântica de Frobenius) que desaguaram na mitologia dos *Yoruba.*

Os orixás *Yoruba* na Bahia foram assimilados a outros "santos" africanos principalmente dos gêges *(Ewes),* que examinaremos no capítulo a seguir, e aos santos do catolicismo. Este sincretismo católico é um fenômeno já largamente estudado por Nina Rodrigues e por mim, para que tenha necessidade de insistir no assunto [8]. Basta lembrar que, na Bahia, *Oxalá* identificou-se ao *Senhor do Bonfim; Xangô,* a S. Jerônimo e Santa Bárbara; *Ogun* a S. Antônio (Bahia) e S. Jorge (Rio); *Yemanjá* a N. S. do Rosário e N. S. da Piedade; *Oxun,* a N. S. da Conceição (N. S. das Candeias, como recentemente observou Edison Carneiro), *Nanamburucú,* a Sant'Ana; *Oxóssi,* a S. Jorge; *Omolú,* a S. Bento; *Ibeji* a S. Cosme e S. Damião; *Exú,* ao diabo... As identificações prosseguem, com variantes de Estado e até de localidade.

O culto *nagô* é celebrado em templos especiais, os *terreiros,* e os santos nos altares, *pegis.* As festas religiosas são chamadas ca*ndomblés,* na Bahia *(catimbós* e *xangôs,* no nordeste; *macumbas,* no Rio, termo que tende a generalizar-se). Os sacerdotes nagôs chamam-se, como na África, *babalaôs (babalawos),* na Bahia, *babás, babaloxás* (Rio) e *babalorixás* (nordeste), literalmente: *país de santo* [9]. Nos terreiros baianos, é ainda o grão sacerdote chamado *pegi-gan...* Há também sacerdotisas, de funções mais limitadas: as mães de santo *(yalorixás,* no nordeste).

A função do *babalaô* é preparar o "santo", ajudado nisto pelo sacerdote auxiliar, o *achôgun.* A preparação do *orixá* conserva, na Bahia, o ritual *yoruba* de origem: a lavagem do fetiche, o sacrifício dos animais (um para cada "santo"), a comida do santo [10]. O *orixá* preparado é levado ao seu *pegi,* situado na casa do terreiro.

Os *orixás* exigem pessoas dedicadas ao seu culto: *filhos de santo.* São geralmente mulheres. Quando no período de iniciação, tomam o nome de *yauôs.* Os festejos dos *orixás* constituem um capítulo comum aos vários cultos negros no Novo Mundo: o ritual do sacrifício de animais, a música e a dança sagradas, a possessão fetichista, de que já fiz um estudo detalhado [11].

A iniciação da *filha de santo* ainda segue, na Bahia, o ritual *yoruba* da Costa dos Escravos: reclusão no terreiro, proibição de sair de casa, abstinência de relações sexuais, privação de certos alimentos... A cerimônia da iniciação chama-se *dia de dar o nome. A filha de santo* torna-se, então, *feita* e passa a dedicar-se exclusivamente ao serviço do seu *orixá.*

As festas periódicas dos *candomblés* baianos chamam-se festas de *dar comida ao santo* e anualmente dedicam os negro toda uma época (geralmente do mês de Setembro) aos festejos dos santos.

Há ainda os protetores de terreiros, os *ogans* e vários outros cerimoniais que foram descritos nas obras de Nina Rodrigues e no "O Negro Brasileiro" [12].

A magia fetichista de origem *yoruba* chama-se na Bahia *ebó.* A sua etimologia é a mesma do *embó* cubano, a que já nos referimos. O *ebó* é chamado mais comumente *despacho,* termo que se generalizou no Brasil. Obedece às regras clássicas da magia *imitativa* e *simpática,* a que já consagramos estudos especiais [13]. Nos casos mais comuns, o *ebó* ou *despacho* consiste numa vasilha de barro, caixa de madeira ou simples invólucro de papel ou pano, contendo: galinha morta (ou outro animal: pombo, sapo, etc.), retalhos de madrasto, dinheiro de cobre e mais raramente de prata, pipocas, *acaçás, acarajés, obi, orobô...* tudo embebido de azeite de dendê.

"O *ebó* - já o escrevi [14] - tem diversas finalidades. A primeira é o *despacho* indispensável de entidades malfazejas, por exemplo, *Exú,* no inicio de qualquer cerimônia religiosa ou mágica. Por isso, o *ebó* deve ser depositado nas encruzilhadas, pois é o lugar preferido do "homem das encruzilhadas" e seus companheiros. Mas, a finalidade frequente é o malefício a determinada pessoa; por isso, o *ebó* deve ser colocado no lugar por onde trans*ite* a pessoa visada, ou *na* porta da residência desta".

Outras práticas mágicas de origem *yoruba* existem, mas já diluídas e incorporadas a processos mágicos e folk-lóricos e outras culturas africanas (sudanesas, bantus) e européias.

O *folk-lore* negro-brasileiro de origem *yoruba* é riquíssimo. A dança e a música saíram dos *candomblés,* constituíram as festas profanas ou *afoxés* e se espalharam em todos os atos da vida dos Negros brasileiros. Entre os sudaneses da Costa dos Escravos todas as cerimônias religiosas e "ritos de passagem" são acompanhados de danças e músicas rituais [15]. Os festejos dos candomblés de origem yoruba são inseparáveis do canto e da dança. Os passos do *alujá,* do *jeguedê,* do *jarê...* dos filhos de santo, vieram da Nigéria.

E entre os instrumentos dessa origem, assinalamos em primeiro lugar os tambores, os *atabaques.* Descrevi na Bahia três atabaques principais de origem *yoruba: rum, rumpi e lé.* Esta origem reconhece-se pelas características que Castellanos já havia assinalado para os tambores cubanos: pele, montagem ou amarramento dos couros, tensão dos mesmos em cunha... Os tambores de origem bantu tem uma fabricação diferente. Outros *atabaques* de origem *yoruba* são os *ilús* e *batas-cotôs* (tambores de guerra), estes já desaparecidos.

O *agôgô,* campânula simples ou dupla de ferro, é também *yoruba.* A campânula simples chamam no nordeste *gongué,* termo que parece de origem bantu, embora a fabricação do instrumento evoque a influência *yoruba.* O *adjá,* pequeno sino para "chamar as filhas do santo", o *aguê* ou piano de cuia, o *afofiê,* pequena flauta de madeira... usados nos candomblés e *afochés* baianos parecem ter a origem *yoruba.* A música da Costa dos Escravos acompanha, como já dissemos, todos os atos da sua vida social. A música vocal é constituída de uma frase simples que se repete sempre, durante horas inteiras. As vezes acompanha o canto, pequeno conjunto instrumental onde o ritmo é marcado pelos instrumentos de percussão. Já demos alguns exemplos dessa música tal como existe ainda hoje na Bahia [16]. O seu registro está a exigir a competência dos musicólogos. Aguardemos a coleta que recentemente realizou nos candomblés baianos o Departamento de Cultura de S. Paulo, dirigido por Mario de Andrade.

Os contos populares negro-brasileiros foram inicialmente colhidos na Bahia por Nina Rodrigues, que lhes assinalou o paralelo com os contos *yorubas,* ouvidos por A. B. Ellis e outros pesquisadores. Segundo o testemunho de Ellis [17] os narradores de história da Nigéria constituem uma casta especial, cujo chefe tem o nome de *ologbô* ou conselheiro, tomando os demais narradores o nome de *arokin,* "o narrador das tradições nacionais, o depositário das crônicas do passado". O *arokin* é, pois, o narrador da corte ao passo que o contador de histórias populares, o "fazedor de conto ou *alô",* tem o nome de *akpalô.* A função do *akpalô* é a de ir de tribo a tribo, de lugar a lugar, recitando os seus *alôs.*

Da mesma forma que, entre outros povos da África e entre os negros de outras partes do Novo Mundo, a narração dos *alôs yorubas* tem fórmulas de abertura e um ritual de narração, com interpolações, acompanhamento da narrativa com ritmos de tambor, etc.

Quando o *akpalô* tem reunido o seu auditório, grita:

Meu alô é sobre isto ou aquilo (mencionando o nome do herói ou o título do conto), e então dá início à história.

Esta tradição conservou-se até um certo ponto na Bahia e outros pontos do Brasil. As fórmulas de abertura e encerramento dos contos existem aliás de outras origens, do *folk-lore* peninsular, por exemplo. Mas as interpolações, a mímica exuberante, e mesmo o hábito de velhas negras contadeiras de história, no nordeste, indo de engenho a engenho... tudo isso é de origem africana.

Nina Rodrigues colheu no seu tempo, na Bahia, alguns contos onde se adivinha a nítida influência *yoruba.* Destes contos há fragmentos do ciclo *yoruba* de *awon* (a tartaruga), ciclo que encontra paralelos nos do *Logozé* dos *Ewes* e *Anansi* dos *Fanti-Ashanti,* que já verificamos em alguns pontos das Antilhas e das Guianas.

Os contos do ciclo da tartaruga existem também entre os nossos indígenas do Amazonas - diga-se de passagem. E esse fato deu lugar a discussões entre os eruditos do *folk-lore,* no sentido de se investigar a prioridade desses contos, se de origem inicial africana, ou ameríndia. Examinei esta questão no "O Folk-lore Negro" [18], concluindo pela coexistência do ciclo da tartaruga entre africanos (*awon* dos nagôs, *logozé* dos gêges) e ameríndios *(iauti*, jaboti), fenômeno este tão comum nos fatos do *folk-lore.*

Ainda outros contos *etiológicos* ou *explicativos* de influência *yoruba* (e daomeiana) foram colhidos na Bahia por Nina Rodrigues [19] como: *Porque das mulheres umas tem os peitos grandes e outras pequenos;* A *feiticeira que tirava os olhos e os braços;* A *menina caiton ou comboça* (*ou enteada),* etc.

Provérbios, ditos, expressões, de origem *yoruba* ainda impregnaram o *folk-lore* negro-baiano. Não foram infelizmente colhidos em tempo e já vão se diluindo no meio de outras culturas negras e européias. Mas ainda hoje há expressões *yorubas* saídas dos terreiros e correntes entre os negros baianos carregadores das docas, as negras vendeiras de *acaçá e acarajé. "Olé, alé, patá-patá", Abalá icó ou lelé, ió", "aticum fereré, aticum fereré"...* são expressões ouvidas a cada momento dos negros baianos, querendo descompor, "xingar", ou invocar a proteção para o tabuleiro de guloseimas, etc.

Termos e canções *yorubas*, do culto religioso, passaram ao *folk-lore* e se encaixaram nos cânticos populares:

Santa Bárba(ra)
Má xangô
A ti no ê
Ê ná xangô
Baluaê

Nêgo nagô quando morre
Vae na tumba de banguê
Os parente vão dizendo
Urubú tem que comê

Ocú babá
Ocú gêlê
Negro velho
Virou saruê

Poderíamos multiplicar os exemplos. Os nomes dos *orixás,* as expressões dos *candomblés* tornaram-se populares. *Xangô, Exú, Yansan,* etc., vivem na boca dos negros e dos membros de todas as casas da

sociedade brasileira... É só ler os jornais diários, mesmo e especialmente os da capital. O "Jornal de Modinhas" que acolhe todas as produções dos nossos poetas populares vive cheio de versos onde as expressões derivadas do *yoruba* surgem a cada momento. De uma coleção de antigos números que consegui reunir daquele "Jornal", extrai estes exemplos:

(Eu tenho fé,
(Em meu Pae Changô,
Bis *(Eu hei de fazê-la,*
(*Recordar o meu amor,*

Sou cabra bom em feitiço,
Ela sabe que eu sei andar,
Já fui três vezes na Macumba,
Para fazê-la voltar,
Um persistente,
Como eu não há,
Prometi uma cangica
Para o meu Pai Oxalá

(Música e letra de
Getúlio Marinho da Silva)

Viva meu Orixá, viva meu Orixá,
Sou filho de Ogum, sobrinho de Amanjá
Mais este Globo que foi feito para girá
O tempo é ruim para quem não póde esperar

(Samba de João da Baiana)

Minha vida tem feitiço
Vou procurar candomblé
Eu sou filho de Omulú .
E neto de Pai Guiné
Pai Changô me disse um dia
Meu si fio toma cuidado
Você deixa essa mulata
Que o ponto dela te mata. Oi!

(Letra e música de
Dario Ferreira)

A cultura material dos Negros da Nigéria ainda hoje se encontra em alguns de seus traços primitivos na Bahia e em outros pontos de influência *yoruba.*

A culinária baiana recebeu grande contingente da cozinha nagô [20]. O *vatapá,* o *acaçá,* o *bobó,* o *acarajé,* o *abará,* o *ejó,* o *eôfupá,* o *eôfunfun,* o *môlôcum,* o *oxoxó,* o *beiinham,* o *beguiri,* o *amalá,* o *xin-xin*... reconhecem influências da Costa Ocidental Africana, principalmente da Costa dos Escravos. O complexo culinário do inhame que veio das cerimônias sagradas da Costa dos Escravos é aqui notório. E do azeite de dendê. Até pouco tempo - já nos referimos ao fato - importavam-se diretamente da África noz de kola (*obi* e *orobô),* azeite de dendê, ao lado de panos e sabão da Costa e outros objetos do culto religioso.

Na indumentária, os panos vistosos, as saias rodadas, os xales da Costa, os braceletes, argolões, das mulheres tem procedência nigeriana. E outras influências muçulmanas, como a rodilha ou turbante, angola-conguenses, como miçangas e balangandans, vem completar a figura típica da *baiana,* hoje tão popular no Brasil inteiro.

A pintura negra de origem *yoruba* como já destacou Nina Rodrigues [21] não parece ter ido além de toscos desenhos utilizados na ornamentação dos *pegis* ou das paredes das casas de residência.

Não assim na escultura. Os trabalhos de escultura em madeira, da Nigéria, foram continuados no Brasil. Ainda hoje os Negros baianos de legítima descendência nagô, fazem as suas esculturas de madeira, geralmente ídolos do culto. A coleção de Nina Rodrigues mostra algumas destas esculturas típicas. Mas ainda hoje consegui colher no recesso dos candomblés baianos, ídolos de madeira com as primitivas características *yorubas.* É só comparar com as figuras de madeira da Costa dos Escravos: a estilização curiosa, onde Frobenius vai até descobrir longínquas influências egípcias. Os museus da Europa e da América do Norte contem coleções desta "arte africana" onde os objetos mais interessantes são justamente as esculturas de madeira da Nigéria e do Daomei (sem falar nos bronzes de Benin).

E essa escultura negra tem inspirado certa arte moderna que vai buscar seus motivos nas estilizações negro primitivas [22].

Objetos de bronze (originários de Benin), de ferro e de outros metais ainda os negros *yorubas* importaram, com a sua cultura material (fabricação de instrumentos de música, objetos de culto, de uso doméstico, etc.). É verdade que esses trabalhos de madeira e metal existem em toda a sub-área ocidental, de cultura comum (Nigéria, Daomei, Costa do Ouro...), mas, a predominância da cultura *yoruba* é notória, entre os Negros baianos.

Na arquitetura, vemos a influência *yoruba* na construção dos *pegis,* nos terreiros afastados da Bahia [23]. Tratando-se de uma forma por demais aparente da cultura material, a arquitetura negra não conseguiu, porém,

impor-se ou manter-se no Brasil, a não ser em certos aspectos gerais de construções, ou nos episódios isolados dos *quilombos* e *mocambos* dos séculos XVII e XVIII (de influências conguenses).

Tal foi a influência da cultura *yoruba* introduzida no Brasil, que o *nagô* se converteu, por algum tempo, em "língua geral" dos Negros da Bahia. Já na África, dentro do grupo das línguas guineanas, o *yoruba* ou *nagô* era a língua mais importante. Vários autores haviam notado que os escravos negros introduzidos na Bahia entendiam-se uns com os outros em *nagô* [24].

As cerimônias do culto, as fórmulas e os cânticos dos terreiros, ainda hoje são realizados em língua *nagô.* Naturalmente o tempo, o trabalho do sincretismo e da aculturação vão apagando a pureza primitiva da língua, mantida até recentemente, mesmo depois do tráfico, pelo intercâmbio comercial com a cidade de Lagos, na Costa dos Escravos.

"A língua nagô é, de fato, muito falada na Bahia, seja por quase todos os velhos africanos das diferentes nacionalidades, seja por grande número de crioulos e mulatos. Quando neste Estado se afirma de uma pessoa que esta fala língua da Costa, entende-se invariavelmente que se trata do nagô. Ela possui mesmo entre nós uma certa feição literária que eu suponho não ter tido nenhuma outra língua africana no Brasil, salvo talvez o *haussá* escrito em caracteres árabes pelos negros muçulmanos. É que muitos negros que aprenderam a ler e a escrever corretamente esta língua em Lagos, nas escolas dos missionários, tem estado na Bahia e aqui o tem ensinado a negros baianos que já a falavam.

"Tem havido nesta cidade inscrições em língua nagô em casas de comércio de negros, como em templos ou pegis fetichistas. A fig. 6 [25] reproduz a fotografia, tomada em 1895, de um açougue existente naquele tempo na Baixa dos Sapateiros. Nela se le escrita corretamente a sentença: *Kosi obá Kan afi Olorun,* isto é: *Só ha um rei que é Deus,* ou literalmente: *Não há um rei senão Deus.*

"Tão conhecido é o fato da importância da língua nagô na Bahia que se tem chegado mesmo ao exagero. Quando em 1899 estiveram nesta cidade os missionários católicos que percorriam o Brasil angariando donativos para a catequese africana, foram eles aconselhados a dirigir-se à população de cor da cidade em língua nagô. O sermão pregado na igreja da Sé no dia 4 de janeiro pelo padre Coquard teve completo insucesso, reunindo apenas alguns curiosos. O alvitre não podia ser mais infeliz e demonstra que, como em tudo o que se refere aos negros, quem o deu não tinha idéia exata da situação. Em primeiro lugar, era um erro supor que entre nós se mantinha na população crioula uma língua nagô tão pura que lhe permitisse entender o missionário; os que falam a língua antes se servem de um *patois,* abastardado do português e de outras línguas africanas. Em segundo lugar, aqueles que podiam compreender o sermão,

isto é, os africanos, são tão católicos como os seus irmãos da África e como eles reclamam ainda catequese e não iriam espontaneamente assistir a prática cristã.

"A importância, o predomínio da língua nagô ou yorubana no Brasil foi de tal ordem que, apesar da preocupação exclusiva das línguas bantus, os que se tem dado ao trabalho de coligir termos africanos usados no Brasil não puderam deixar de fazer figurar ao lado dos termos bantus, palavras desta língua em número equivalente. No *Dicionário de vocábulos brasileiros* de Beaurepaire-Rohan, encontram-se numerosos termos yorubanos ao lado de termos bundas ou melhor bantus.

"Estes documentos bastam para demonstrar a importância real e o papel desempenhado no Brasil pela língua nagô e por conseguinte pelos povos que a falam" [26].

Guiando-se pelos trabalhos de Crowther e de Bowen, de Ellis e ainda por alguns dicionários yoruba-ingleses e mesmo um 4° *livro de leitura de língua yoruba (Iwe kika' Ekerin Li Ede yoruba)*, Nina Rodrigues disse o essencial sobre a língua nagô, que pertence ao grupo chamado guineano que se compõe das línguas *Ga, Tshi, Ewe* e *Yoruba.*

Não interessa a este estudo a descrição, mesmo sucinta da língua *yoruba,* muito conhecida, e encontrando-se facilmente nos trabalhos acima citados [27].

O *nagô* tornou-se uma língua tão popular, entre os negros brasileiros que ainda hoje ela é falada, embora aos pedaços, podendo-se colher um extenso vocabulário de termos principalmente derivados dos cultos fetichistas, da culinária, do *folk-lore.* Ele vai se incorporando à língua nacional, operando-se então um fenômeno de dupla troca: a diluição do y*oruba* no português e a influência sofrida por este, de retorno, da morfologia e da fonética yorubas.

Deu-se com o nagô um fato interessante que já apontei no "O Negro Brasileiro" [28]: de um lado, vimos a importância das culturas sudanesas, principalmente a *yoruba* e as contribuições insignificantes de trabalhos *linguísticos* sobre a influência *yoruba;* de outro lado, a pobreza da cultura bantu e as valiosas contribuições sobre o *quimbundo* em nosso linguajar, o que levou alguns pesquisadores apressados a concluir pelo maior valor da contribuição angola-conguense, entre nós. Acentuo mais uma vez o fato para concluir que uma predominância cultural não se avalia pelo número de indivíduos introduzidos, mas pelo adiantamento da cultura, em seus elementos essenciais, em seu *paideuma,* como diria Frobenius.

É o que aconteceu com a cultura *yoruba,* a mais adiantada das culturas negras *puras,* introduzidas no Brasil.

l - Vide A. B. Ellis, *The ewe-speaking peoples of West-Africa,* London, 1880, pág. 307; - Nina Rodrigues, *Os Africanos no Brasil,* pág. 46. - Para maiores dados concernentes à

cultura *Yoruba* e suas sobrevivências no Brasil, vide A. Ramos, *Introdução à Antropologia Brasileira,* I vol., págs. 329 e segs., e 352 e segs. Bibliografia às págs. 527-528.

2 - Nina Rodrigues, *op., cit.,* pág. 160.

3 - *Id., ibid.,* pág. 160 e Manuel Querino, *A raça africana e seus costumes na Bahia,* An. do 5° Congresso Bras. de Geogr., Bahia, 1916, pág. 627.

4 - Nina Rodrigues, *op. cit.,* pág. 160.

5 - Como já tenho explicado, não sigo, nas palavras de origem africana no Brasil, a "ortografia prática das línguas africanas" proposta pelo "International Institute of African Languages" (1930). Estas palavras sofreram no novo *habitat* alterações prosódicas diversas e é preferível, como já o fez Nina Rodrigues no seu tempo, registrar graficamente estas alterações. Julgo, por isso, desnecessário grafar as vozes *yorubas* no Brasil com as regras propostas e sinais vários, que as nossas tipografias não possuem, aliás.

6 - Frobenius, *Weltanschauung der Naturvölker,* Beiträgez. Volks-u. Völkerkunde, VI. Bd. XV, 1898, pág. 233 - *Id., Kulturgeschichte Afrikas,* Phaidon Verlag, 1933, pág. 275. (Vide *Primeira Parte,* Cap. II).

7 - Arthur Ramos, *O Negro Brasileiro,* 2ª ed. págs. 336 e segs.

8 - Vide Arthur Ramos, *O Negro Brasileiro, 2ª* ed., págs; 137 e segs.

9 - A comparar com o *babalá* cubano, o *papaloi* haitiano, o *wintiman* do Surinam, o *obeah man,* da Jamaica, etc.

10 - Vide A. Ramos, *op. cit.,* págs. 61 e segs.

11 - *Id., ibid.,* págs. 249 e segs.

12 - *Id., ibid.,* págs. 69 e segs.

13 - *Id., ibid.,* págs. 189 e segs.

14 - *Id., ibid.,* pág. 209.

15 - Vide M. D'Avezac, *Notice sur le pays et le peuple de yebous en Afrique,* Mem. de la Soc. Ethnol., II, 2ª parte, págs. 53 e segs.

16 - Arthur Ramos, *O Negro Brasileiro* 2.ª ed., págs. 223 e segs. e *O Folk-lore Negro,* págs. 150 e segs.

17 - Cf. Nina Rodrigues, *Os Africanos no Brasil,* pág. 275.

18 -. A. Ramos, *O Folk-lore Negro,* págs. 172 e segs.

19 - Nina Rodrigues, *op. cit.,* págs. 307 e segs.

20 - Vide Manuel Querino, *A arte culinária Ha Bahia,* Bahia, 1928. - *Receitas de quitutes afro-brasileiros,* Estudos Afro-brasileiros, 1935, pág. 259.

21 - Nina Rodrigues, *op. cit.,* pág. 242.

22 - Vide, para esse estudo: Carlo Anti, *Scultura negra,* Dedalo, I, Roma, 1921; - G. e P. Apollinaire, *Sculptures nègres,* Paris, *1917;* - Carl Einstein, *Negerplastik,* Leipzig, 1915; - *Id., La sculpturie africaine,* Paris, 1922; - Leo Frobenius, *opera omnia, passim:* - Tristan Tzara, *La sculpture africaine et l'art moderne,* Stickolmo, 1933; etc.

23 - Vide planta de terreiro nagô *in O Negro Brasileiro,* 2.ª ed., pág. 64.

24 - Cf. Nina Rodrigues, *op. cit.,* pág. 157.

25 - Vide pág. 202 de *Os Africanos no Brasil.*

26 - Nina Rodrigues, *op. cit.,* pág. 200.

27 - Vide A. B. Ellis, *The Yoruba-speaking peoples of the Slave Coast;* - S. Crowther, *Grammar and vocabulary of the Yoruba Language,* 1852; - Bowen, *Grammar and Dictionnary of Yomba language,* 1858; - Jacques Raimundo, *O elemento afro-negro na língua portuguesa,* págs. 44-49; - Edison Carneiro, *Religiões negras,* cap. III; - *Negro nagô, cadê a tua língua?,* págs. 179 e segs.; - Rodolfo Garcia, *Vocabulário nagô,* Estudos Afro-brasileiros, págs. 21-27; etc.

28 - A. Ramos, *op. cit.,* pág. 100.

CAPÍTULO XIII

AS CULTURAS DAOMEIANA E FANTI-ASHANTI

Procedentes da Costa dos Escravos, entraram também no Brasil muitos Negros escravos do Daomei. Eram os negros que os franceses chamam *Evés* ou *Eués*, os ingleses, *Ewes*, e nós, *Gêges*.

Verneau, citado por Nina Rodrigues [1] acha que a denominação *Gêge* deve ser reservada para os negros daomeianos que habitam Porto-Novo. E Nina Rodrigues acrescenta: "A denominação *Gêge* vem do nome da zona ou território da Costa dos Escravos que vai de Bageida a Akrakú e que os Ingleses escrevem Geng, mas que os negros pronunciam, antes *egêge*. Neste território estão o pequeno Pôpô e Agweh donde veio para o Brasil avultado número de escravos, já no domínio comercial dos pequenos estados vizinhos de Ajudá, já mais tarde quando os venceu e suplantou o Daomei. Alguns negros gêges conhecem o termo genérico Ewe, cuja pronúncia melhor se representaria acrescentando à palavra francesa *Eoués* um *h* fortemente aspirado, por esta forma *Ehuês"* [2].

Nina Rodrigues já na sua época achou reduzido o número de negros *gêges* existente na Bahia. Não possuíam *canto* ou sítio especial de reunião. Viviam dispersos por vários pontos da cidade. Mas o professor baiano conheceu alguns desses negros daomeianos, quase todos do litoral: de Ajudá *(Whydah),* do Grande e Pequeno Pôpô; de Agbomi, de Kotonú. Dos negros do Daomei Central, existiam na Bahia os *Efan,* que seriam os mesmos *Fons,* de "cara queimada", assim chamados porque tinham como tatuagem ou marca étnica uma queimadura na fronte; e os *Mahis,* pequeno povo situado ao norte do Daomei.

Mas se em fins do século XIX e começos do XX, os negros *gêges* já rareavam na Bahia, o número de escravos dessa procedência foi enorme no século XVII. E isso aconteceu justamente na época da supremacia dos povos do Daomei central sobre os outros povos litorâneos da Costa dos Escravos. Era então a cidade de Ajudá, ou S. João de Ajudá *(Whydah)* o grande empório de comércio de escravos na África Ocidental.

As relações comerciais entre Whydah e a Bahia foram intensas nesse período. E até distinções honoríficas recebiam os chefes das casas comerciais baianas, do Governo do Daomei, como mostra Nina Rodrigues reproduzindo o emblema de posto ou título de *cabeceira* (ministro ou príncipe), conferido ao Sr. Francisco Cardoso, antigo comerciante português na Bahia [3]. Até relações diplomáticas existiam entre a Bahia e o

Daomei, como o caso dessa embaixada que o soberano de Ajudá enviou em 1795 ao vice-rei D. Fernando José, de Portugal, na Bahia...

Os *Gêges* tinham a cor azeitonada; eram fortes e aguerridos. Alguns autores separam erradamente, como o fez Braz do Amaral, os *Gêges* dos *Daomeianos,* dando os primeiros como grosseiros, indolentes, pouco inteligentes e inclinados à embriaguez e os segundos, como inteligentes, industriosos e bons trabalhadores [4]. Creio que o engano se explica pela diferença entre os daomeianos centrais, povos conquistadores e as tribos litorâneas que sofreram a opressão daqueles: os *gêges* seriam mais propriamente estes últimos. Mas ambos são povos daomeianos.

Com os escravos, o Daomei introduziu a sua cultura no Brasil. Mas sofreu logo a influência preponderante da cultura *yoruba* que a absorveu quase que totalmente. No setor religioso, Nina Rodrigues propôs mesmo a denominação de religião ou mitologia *gêge-nagô,* para as formas religiosas existentes na Bahia. Nos meus trabalhos, aceitei essa denominação, na explicação desse sincretismo religioso, propondo a sua ampliação para a denominação genérica de cultura *gêge-nagô* no Brasil. Mas dessa aculturação gêge-nagô, podemos exumar as origens culturais respectivas, como já o fizemos para a cultura *yoruba.*

A mítica dos *Ewes* também chegou ao Brasil, embora intimamente fusionada com a dos *yorubas,* como ficou dito. Os santos ou divindades daomeianos: *Mawu, Khebiosô, Legba, Anye-ewo, Loko, Hoho, Saponan, Wu...* já nossos conhecidos do Haiti, foram absorvidos pelos *orizás* nagôs correspondentes, na Bahia. *Mawu* seria o *Olorun yoruba.* Mas nem Nina Rodrigues, nem os pesquisadores que se lhe sucederam o encontraram nos terreiros baianos, pela mesma razão talvez que o próprio *Olorun yoruba* já hoje vive quase totalmente esquecido. O *Khebiosô* do panteão daomeiano é o mesmo *Xangô,* divindade dos trovões e do relâmpago. Como no caso anterior, o *orixá* yoruba absorveu na Bahia completamente o seu correspondente *gêge. Loko,* dos gêges é o mesmo *Irôco* dos nagôs. Antes de conhecer os trabalhos de Ellis sobre os cultos *yoruba* e *ewe,* supôs Nina Rodrigues que o nome de *Lôco,* por ele encontrado entre os Negros baianos não fosse mais do que uma corruptela de *Irôco,* verificando posteriormente, porém, ser o nome real do santo daomeiano.

Legba (Elegba, Elegbará) corresponde ao *Exú* dos nagôs. Os Negros da Bahia ainda hoje o conhecem. Chamam-no comumente *Senhor Leba,* o "homem das encruzilhadas" [5]. As cerimônias do seu culto são as mesmas de *Exú.*

Anyi-ewo é o mesmo *Oxunmaré* dos nagôs. Os gêmeos *(Ibeji)* do culto nagô também existem entre os gêges: são os *hoho. Saponam* dos gêges é o mesmo *Omolú* e *Xaponan* dos *nagôs.* Querino [6] asseverou que os gêges ainda chamam a *Olorun, Niçasse;* a *Oxalá, Oulissá;* a *Anamburucú, Tobossi.* Acredito, porém, tratar-se de deturpações secundárias e não nomes

reais de santos; pelo menos, não lhes consegui encontrar designações semelhantes ou parecidas, entre as divindades daomeianas.

Mas um fenômeno curioso, e que já havia chamado a atenção de Nina Rodrigues [7] é que o culto daomeiano de *Dan* ou *Dangbé,* a serpente sagrada, que constituiu a base do culto vodu no Haiti, não existiu no Brasil, pelo menos de forma organizada e aparente o próprio termo *vodu,* cujas origens já discutimos no capítulo sobre o Haiti, não existiu entre nós. A explicação de Ellis, de que foram os escravos de língua *Tshi,* que introduziram o culto vodu na Louisiana e no Haiti não é exata. O culto *vodu,* e especialmente o culto de *Dangbé* são originários do Daomei. O motivo por que esses cultos não criaram raízes no Brasil está na supremacia numérica e talvez cultural dos *nagôs* que impuseram aos gêges a sua língua e as suas crenças. Essa explicação já Nina Rodrigues a dera [8] e a razão é a mesma por que no Haiti, não predominou o culto dos *orixás.* É que lá ocorreu o fenômeno inverso: predomínio da cultura daomeiana sobre as outras.

Mesmo assim, Nina Rodrigues encontrou vestígios, nos terreiros baianos, do culto de *Dan.* No terreiro de Livaldina, por exemplo, achou como ídolo, "uma haste ou antes lâmina de ferro de cerca de cinquenta centímetros de comprimento, tendo as ondulações de uma cobra e terminando nas duas extremidades em cauda e cabeça de serpente" [9]. A mãe de terreiro supunha-o uma figura ou ídolo nagô de *Ogun,* quando se tratava evidentemente de *Dan* ou *Dangbé,* a serpente sagrada dos daomeianos.

Nas minhas pesquisas iniciais, na Bahia, não encontrei sobrevivências do culto *vodun.* Recentemente, examinando mais detidamente alguns objetos de minha coleção particular, que colhi na Bahia, em 1927, notei o seguinte. Uma das pulseiras de filha de santo tem forma de uma cobra dobrada em círculo e mordendo a própria cauda; outro objeto de metal, uma espada de 26 centímetros de comprimento, termina em forma de cabeça de cobra e apresenta desenhos de estilização tipicamente daomeianos. Tudo isso vem provar a sobrevivência, embora atenuada, na Bahia, do culto de *Dan.*

Pesquisas posteriores de meus colaboradores, Edison Carneiro, no terreiro da Goméa, e de Gonçalves Fernandes, no terreiro de Pai Anselmo, em Recife, vêm confirmar essa sobrevivência. Em outros terreiros baianos, o culto acha-se adulterado nas várias formas de sincretismo com as superstições da cobra e do culto de São Bento e São Caetano.

Recentemente, recebi do Sr. Nunes Pereira, sócio correspondente da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia, um trabalho de sua autoria, intitulado "A Casa das Minas", que foi lido em sessão de 11 de agosto de 1934, daquela Sociedade. Ficou evidenciada a existência, em São Luiz do Maranhão, de um culto, bem complexo e organizado, com nomes

de *voduns*, práticas religiosas e rituais, indumentária, cânticos, etc., que documentam antigas sobrevivências daomeianas, ao lado de yorubas, naquele ponto do país.

Desde algum tempo venho mostrando a necessidade de se estudarem as sobrevivências africanas no Maranhão; tendo sugerido mesmo a Herskovits uma viagem de pesquisa que não nos foi ainda possível realizar pessoalmente. Desta tarefa se encarregou um jovem estudante, Sr. Otávio Eduardo, em fins de 1934, aluno do prof. Herskovits, de cujos resultados aguardamos publicação.

As práticas litúrgicas e mágicas dos gêges foram completamente absorvidas pelas dos nagôs. Não é mais possível hoje exumar as suas características de origem.

No *folk-lore*, ainda conseguimos identificar a influência da cultura daomeiana, em alguns casos. Certos festejos como os *ternos* e *ranchos* da Bahia parecem reconhecer alguma influência gêge. Pelo menos, em alguns aspectos de sobrevivência totêmica. Ellis [10] encontrou *clãs* totêmicos entre os *Ewes*, como o *Kpo-dó, clã* do leopardo; *Ordañh-dó, clã* da sepente; *Dzatá-dó, clã* do leão; *Téhvi-dó, clã* do inhame; *Elo-dó, clã* do crocodilo; *Ed dú-dó, clã* do macaco. Na bicharia dos ranchos, podemos enxergar sobrevivências daqueles *clãs* totêmicos [11].

Mas onde a influência daomeiana se descobre sem vacilações é na existência de alguns contos populares por muito tempo correntes entre os Negros baianos. Nina Rodrigues já se referiu a estes contos gêges como o de *"Adjnacú e Logozé"* (o elefante e a tartaruga), o "Kibungo e a cachorra" (com sincretismo bantu), "Porque das mulheres, umas têm os peitos grandes, outras pequenos", que eu reproduzi no *Folk-lore Negro* [12]. Sabe-se que os contos cíclicos de *awon* (a tartaruga dos nagôs) encontram a sua correspondência nos de *logozé* (a tartaruga dos gêges). E a evidência da origem gêge destes contos está nos seguintes cânticos neles existentes:

Ôtavi, ôtavi, longôzôê
ilá ponô êfan
i vê pondêrêmun
hôtô rô men i cós
assenta ni ananá
nê sô arôrô ale nuxá
Avún-cê, mababú,
Avún-cê, nôgô-é-zin
Avún-cê, mababú,
Avún-cê, nôgó-zé,
Avún-cê, mababú.
Avún-cê, nôgô-abô,
Avún-cê, mababú,

Avún-cê, aúê-na
A son coticolô kê
búbúm

E Nina Rodrigues, que colheu estes cânticos, mostra a existência indiscutível de palavras gêges como *avun, cão*; *logosê* (longozôê) tartaruga.

Tendo a mesma origem que o nagô, o *gêge* também foi falado na Bahia, mas em breve completamente absorvido por aquela língua geral. As sobrevivências linguísticas se encontram, em alguns nomes de divindades, como vimos, e fragmentos de contos e expressões populares. Nina Rodrigues, no seu tempo, ainda conseguiu colher todo um vocabulário em termos gêges, confrontando as informações dos Negros baianos com os estudos do Coronel Ellis [13]. A dificuldade principal desse confronto originou-se de que o *Ewe* conta cinco dialetos originais, sendo talvez o *Mahi* o mais popular dentre eles. Mas as regras gramaticais da língua são muito semelhantes às do nagô, e isso é mais uma razão que explica o desaparecimento gradual do *ewe* e sua absorção pelo *yoruba,* entre os Negros baianos.

A cultura material dos gêges é idêntica à dos nagôs, e por isso o seu estudo não comporta um desenvolvimento especial. É difícil hoje delimitar exatamente a procedência nigeriana ou daomeiana das esculturas de madeira, dos artefatos de ferro, dos instrumentos musicais, etc., dos Negros baianos de cultura oriunda da Costa dos Escravos.

A cultura *Fanti-Ashanti* quase não deixou vestígios no Brasil. Apenas algumas sobrevivências linguísticas na Bahia, absorvidas, porém, logo completamente pelo nagô. Foram os escravos que falavam as línguas *Tshi* e *Ga,* da Costa do Ouro. Seriam os Negros a que comumente se dava a denominação de *Minas.* Mas nem todos os autores estão acordes sobre a procedência exata dos negros assim chamados. Assim é que no Rio de Janeiro Debret [14], enumerava, entre os escravos, os *Minas, Minas-nêjôs, Minas-Mahiys* e *Minas-Cavalos.* Os *Minas-mahiys,* parecem ser os *gêges-mahiys,* ao passo que os *minas-nêjôs* seriam os *nagôs,* como já supusera Nina Rodrigues. Sendo assim, os Negros *Minas* do Rio de Janeiro não seriam todos provenientes da Costa do Ouro.

Parece que a denominação de *Minas,* para os escravos do Rio de Janeiro, compreendia todos os Negros que não pertencessem ao grupo bantu, incluindo escravos procedentes da Costa do Marfim, do Ouro e dos Escravos. A confusão ainda hoje perdura entre os nossos estudiosos [15]. O nome de Negro *Mina* parece provir *do Forte de El Mina,* ou da Mina, grande empório português para o mercado de escravos na Costa Ocidental africana. "Na Bahia - escreveu Nina Rodrigues no começo do século - a tradição dos Minas está bem conservada. Os africanos distinguem perfeitamente duas espécies de Minas: *Minas-Ashami,* que em geral

chamam *Minas-Santés*, e *Minas-Popos. Es*tes últimos são negros da língua Tshi que atravessaram o Volta e ocuparam uma pequena zona do território dos Gêges. A reputação da crueldade sanguinária dos *Ashantis*, a fama de Cumassi, sua capital, estão ainda bem vivas na tradição dos nossos Africanos. Não encontrei vestígio algum direto dos negros Fantis, mas a eles há referências repetidas nos documentos coloniais e..., sob a denominação etnográfica de Fantis, a existência deles na Bahia é indicada pelo Conde dos Arcos" [16].

Os Negros Minas, a nos guiarmos pelas informações de Braz do Amaral [17] tinham a tez clara; "entre o azeitona e o bronze". O seu tipo físico era mais franzino do que os dos outros Negros sudaneses. Embora inteligentes, eram preguiçosos e inclinados à embriaguez. Foram "em geral preferidos para os trabalhos domésticos.

Minas foram, portanto, os Negros *Fanti-Ashantis* da Costa do Ouro, que falavam as línguas *Tshi* e *Ga* [18], muito aproximadas do *yoruba* e do *ewe*. Estas línguas, que parecem ter sido faladas outrora, na Bahia, desapareceram quase completamente. Deixaram apenas pequenos vestígios em algum termo do ritual religioso, absorvidas que foram pelo *nagô* e pelo *gêge.*

Da mitologia dos *Fanti-Ashanti* nada ficou no Brasil, a não ser, como lembra Nina Rodrigues [19] o termo *Bosum*, divindade ou santo, porém empregado mais comumente no sentido do encanto mágico ou felicidade. Ter-se-ia derivado daí - e é uma pergunta que já formulei no "O Negro Brasileiro" [20] - o termo *bozó,* que ouvi na Bahia e no nordeste, no sentido de feitiço, magia, coisa-feita, nas frases usadas "fazer bozó", "botar bozó"? Edison Carneiro repetiu a hipótese aventada por mim [21].

Sobre outras formas de cultura espiritual e material dos *Fanti-Ashantis*, nada ficou entre nós.

Há, porém, a registrar um fato curioso. No extremo norte do Brasil, nas fronteiras com as Guianas, vivem núcleos de Negros em estado de semi-barbaria, e aos quais se têm referido alguns viajantes, escritores e militares do Serviço de Fronteiras. Lembro-me de ter assistido, num cinema a um desses *shorts* nacionais, onde precisamente era filmada a região da fronteira com a Guiana Holandesa; lá se podiam ver alguns negros seminus, assustados diante da *câmera*. Nenhuma informação do *speaker*, nenhuma referência nas legendas do filme.

Ora, com as informações que já temos no capítulo sobre os Negros das Guianas, acredito que se trate dos *Bush Negroes* do Surinam, que, internando-se pelas selvas, chegaram a atravessar a fronteira, alcançando terras brasileiras. São, pois, Negros brasileiros, sobre os quais não possuímos elementos seguros de informação: estatística, organização social, religião, cultura material, etc.

E a hipótese de que esses Negros sejam provenientes dos *Bush Negroes* do Surinam parecem confirmar-se com a leitura de um artigo do Dr. Euclides Santos Moreira, capitão-médico do Exército, para a revista ilustrada "A Carioca", com o título "Vida e costumes dos negros *Saramacás"*.

O Dr. Euclides Santos Moreira, no serviço de inspeção do nosso destacamento de fronteiras do Oiapoc, esteve em contato com os habitantes de Tampaca, aldeia da Guiana Francesa, situada à margem esquerda daquele rio, e distante poucos quilômetros da povoação de Santo Antônio sede do nosso contingente militar. Será interessante transcrever os tópicos principais das impressões do Dr. Santos Moreira:

"Gente de costumes primitivos e esquiva, não é fácil fazer-lhes uma visita e muito menos fotografá-los. Para tal, é mister em primeiro lugar, permissão do seu chefe, M. André Goudie, ou papá Goudie, como é chamado por seus súditos. Graças ao sargento comandante do destacamento naquela época, conseguimos tal licença e acompanhados de dois soldados do citado sargento, para lá nos dirigimos em duas "montadas"...

"... À nossa chegada apenas o chefe nos aguardava. A maioria dos habitantes escondeu-se em suas casas. Alguns já relacionados com o pessoal do nosso contingente, ficaram indiferentes à nossa visita. Antes de mostrar-nos a aldeia, papá Goudie ofereceu-nos um refresco de água de coco com gasosa, de que gostamos bastante, pois o calor naquelas paragens é muito forte.

"Pouco e pouco, os homens foram aparecendo ataviados de uma maneira verdadeiramente bizarra. Suas roupas eram constituídas apenas de uma tanga e dum pano a tiracolo, estes com listas de cores vivas e berrantes. Como enfeites traziam brincos, colares, pulseiras, contrastando com seus chapéus, iguais aos que se usam comumente. As mulheres não são da mesma origem dos homens: são crioulas da Guiana e vestem à européia.

"A aldeia é constituída de cabanas toscas feitas de palha das palmeiras que abundam no local. Seus telhados quase a pique tocam o solo. Algumas, as dos mais graduados, têm suas frentes pacientemente tecidas em palha de assai e as portaladas trabalhadas a fogo, nas quais se notam diversos desenhos interessantes. Apesar de sua simplicidade e do seu atraso, a aldeia estava bastante limpa e nas suas ruas, se assim se podem chamar as vielas tortuosas que lá existem, não se encontrava uma folha de árvore sequer. Segundo informações obtidas no local, são oriundos da Guiana Holandesa. Falam um idioma composto de palavras monossilábicas, nada semelhante aos geralmente conhecidos. São indivíduos de compleição robusta, nariz afilado e pele escura, tendo as maçãs do rosto e a testa tatuados a fogo.

“A morte dum saramacá, traz grande reboliço na aldeia; “festejam” o acontecimento com oito dias de batuque, acompanhado de danças e beberagens alcoólicas, as quais fabricam num alambique que possuem. O enterro não é muito comum: fazem um cortejo fluvial de ubás, cujos tripulantes, em lamentos que mais parecem uivos de animais, choram a perda irreparável. Não assistimos a um enterro, mas presenciamos uma lamentação. Quando passávamos diante de uma cabana, tivemos nossa atenção atraída para dentro da mesma, pelos gritos de um dos negros. Este uivava de uma maneira verdadeiramente dantesca, atirando-se ao chão e esperneando furiosamente. A causa era a notícia da morte dum irmão em Caiena.

“Possuem uma usina de pau-rosa, donde extraem o famoso óleo que vendem aos perfumistas franceses.

“A ocupação desta gente é geralmente a “canotage”, isto é, o transporte para minas de ouro do alto Oiapoc, em cujas viagens levam três meses subindo cachoeiras e atravessando corredeiras.

“A pessoa, entretanto, mais curiosa da localidade é “papá Goudie”. Este, segundo informações, ganha 2.000 francos para administrar Tampaca. Os negros o obedecem cegamente. Apenas nas épocas de bebedeiras ficam um tanto rebeldes, sendo então necessário o chefe fechar-se dentro de casa, esperando que os “espíritos” se desencarnem e tudo volte ao normal. Apesar do mesmo afirmar o contrário, nossa opinião é de que papá Goudie não é da mesma origem dos seus súditos: veste-se à européia, usando geralmente um fardamento; não é tatuado, fala o francês crioulo e tem gestos dum verdadeiro homem social. Quando fala nas excentricidades dos outros, mostra-se um tanto retraído e procura desviar a palestra. Quando diante de um pequeno cercado de taquara, tendo no seu centro um pau fincado no solo, encimado por uma caixa vazia de gasolina com um vasinho de flores, lhe perguntamos o que era aquilo, nos informou, passando de largo: *“e' est l'église* “. Parecia envergonhado de tanto atraso! A nosso ver, este homem não é saramacá; suporta tudo isso, fazendo-se crente de toda essa bizarrice, talvez pelo ouro que deve escorregar-lhe para as mãos.

“- M. Contable está fazendo o almoço para o senhor - disse-me o sargento que me acompanhara e informou-me que o mesmo era composto de peixe moqueado e arroz pilado. Os pretos são muito desconfiados. Para evitar qualquer incidente, recusando tal almoço, despedimo-nos do chefe...”

Julguei interessante transcrever estas observações do Dr. Santos Moreira sobre os Negros de uma aldeia da Guiana Francesa, pouco distante das nossas fronteiras, porque viriam trazer esclarecimentos aos pequenos grupos de negros, em estado de semi-barbárie, que existiriam nas selvas do extremo norte do país. Acredito que sejam Negros provenientes das Guianas, principalmente da tribo *Saramacca*, a mais importante das três

tribos dos *Bush Negroes*, como vimos no capítulo das Guianas. E sabemos que a cultura dominante, entre esses Negros, é a *Fanti-Ashanti*. Teríamos então o caso singular de um quisto cultural nas selvas brasileiras do extremo norte, nos limites com as Guianas, de forma quase puramente africana. Um pedaço da Costa do Ouro num pequeno recanto brasileiro.

Da Costa do Marfim, do Sudão Central, da Senegambia, da Guiné, da Serra Leoa, da Libéria... entraram ainda Negros escravos no Brasil. Muitos deles não deixaram influência cultural apreciável entre nós; foram em pequeno número os elementos introduzidos, e pelo atraso cultural em que se achavam tiveram as suas instituições (línguas, religiões, etc.) completamente absorvidas pelas culturas negras mais adiantadas. Excetuam-se os Negros sudaneses islamizados que introduziram no Brasil a cultura *malê*.

Juntamente com estes Negros sudaneses, o Islã chegou ao Brasil também através de alguns elementos semito-hamitas. E assim, sudaneses do centro-oeste e elementos hamito-semíticos carregaram consigo a cultura negro-maometana, que examinaremos no capítulo a seguir.

1 - Nina Rodrigues, *op. cit.*, pág. 158.
2 - *Id., ibid.*, pág. 158. - Para detalhes sobre o grupo linguístico *Ewe* e *Fon*, vide A. Ramos, *Introdução à Antropologia Brasileira,* 1.º vol., págs. *379* e segs.
3 - Nina Rodrigues, *op. cit.*, pág. 162.
4 - Braz do Amaral, *As tribos negras importadas, loc. cit.*, págs. 673 e 674.
5 - Vide A. Ramos, *O Negro Brasileiro,* 2ª ed., pág. 54.
6 - M. Querino, *A raça africana*, etc., *op. cit.*, pág. 637.
7 - Nina Rodrigues, *op. cit.*, pág. 344.
8 - *Id., ibid.*, pág. 345.
9 - *Id., ibid.*, pág. 269.
10 - Cf. Nina Rodrigues, *op. cit.* pág., 269.
11 - Vide Arthur Ramos, *O Folk-lore negro do Brasil,* págs. 82 e segs.
12 – *Id., ibid.*, págs. 177 e segs.
13 - Nina Rodrigues, *op. cit.*, pág. 209.
14 - Cf. Nina Rodrigues, *op. cit.*, pág. 164. - Para maiores dados sobre os *Fanti-Ashanti* e os negros Minas no Brasil: A. Ramos, *Introdução à Antropologia Brasileira,* 1º vol., págs. 397 e segs.
15 - Braz do Amaral, por exemplo, descreve em capítulos separados os Negros Minas e os *Ashantis* (sic), confessando que sobre estes últimos lhe "faltam informes especiais" *(loc. cit.*, pág. 684). Querino escreveu erradamente que "o vocábulo *nagô* abrange as tribos seguintes: *Mina, Iorubá, Igechá, Ige-bú, Efon, Otá, Egbá...*" salada de povos pertencentes à Costa do Ouro e Costa dos Escravos. Oliveira Vianna persiste no mesmo engano, enumerando *minas* separadamente de *ashantis* (Vide A. Ramos, *O Negro Brasileiro,* pág. 20). E até Gilberto Freyre julgou, mais recentemente que *Minas* fossem os mesmos escravos *nagôs* (*Casa Grande e Senzala*, 1.ª ed., pág. 328; 2,ª ed., pág. 214), Esta confusão se explica, ao meu ver, pela denominação genérica de *Minas* que alguns autores antigos deram, no Rio de Janeiro, aos negros escravos de procedência sudanesa.
16 - *Id., ibid.*, pág. 164.
17 - Braz do Amaral, *loc. cit.*, pág. 676.

18 - Sobre a cultura Fanti-Ashanti: A. B. Ellis, *The Tshisspeaking peoples of Gold Coast of West Africa,* e Capt. R. S. Rattray, *Ashanti,* 1923 e *Religion and Art in Ashanti,* Oxford, 1927; sobre os *Ga:* M. J. Fíeld, *Religian and Medicine of the Gã People,* Oxford, 1937.
19 - Nina Rodrigues, *op. cit.,* pág. 347.
20 - Arthur Ramos, *op. cit.*, pág. 56.
21 - Edison Carneiro, *Religiões Negras,* pág. 48.

CAPÍTULO XIV

AS CULTURAS NEGRO-MAOMETANAS

O Islã foi introduzido no Brasil por Negros escravos de várias procedências. E pode-se dizer que excetuando os Negros da sub-área da Guiné (Costa dos Escravos, Costa do Ouro...) todos os mais Negros sudaneses vindos para o Brasil tinham influências muçulmanas.

Já sabemos o que foi a infiltração do Islã em pleno Sudão, depois do desmoronamento dos grandes impérios lá existentes desde o século IV. Impérios como o de *Gana,* reinos como o de *Gongoi* ou de *Gao,* de *Lemtouna,* estes de influência berbere, o de *Mandinga* ou de *Mali,* etc.

"Foi a aluvião do Islã - já o escrevi [1] - que caindo em cheio, no Sudão, através dos Berberes nômades do deserto, desagregou o grande império de *Gana,* apressando a obra do seu esfacelamento. O centro do império se desloca e os estados vizinhos aproveitam-se da confusão para conquistarem a sua independência e se organizarem por sua vez em outras tantas dinastias com pretensões imperialistas. Vemos assim do fim do século XI à segunda metade do XIII, a formação da hegemonia dos *Solinkes,* que foi logo dominada pela raça forte dos *Malinkes* ou *Mandingas,* já de muito tempo estabelecida nos vales do Senegal e do Níger. Este povo, a que os Negros chamavam *mandingas,* os espanhóis *mandimença,* e Masmol, *maniinga* (do radical *mali* ou *mani,* o hipopótamo, visto que eram povos totêmicos, e a terminação *nke,* povo) , tinha uma índole guerreira e cruel. Não obstante a influência maometana, eram considerados grandes mágicos e feiticeiros, e daí o termo *mandinga*, no sentido de mágica, coisa-feita, *despacho,* que os Negros divulgaram no Brasil.

"Os *Mandés* ou *Malinkes* fundaram logo a sua capital, perto da margem esquerda do Níger, a que deram o nome de *Mali.* Arruinaram a antiga capital do império de *Gana* e a sua influência, no começo do século XIII, se estendeu em quase todo o Sudão, englobando o *Tagant* e o Adrar dos *Lemtouna* e estendendo-se ao sul do Senegal até o Atlântico.

"Com à decadência dos *Malinkes,* no decorrer do século XV, vários reinos se destacam e florescem por sua vez. É então que se sucedem as hegemonias dos *Songoi,* desde o século XV, dos *Bambara* e dos *Haussá".*

Assim foram principalmente os Negros sudaneses que introduziram o islamismo no Novo Mundo. Entre eles, destacam-se em primeiro plano os *Haussá (Hauçá, Ussá, Suçá).* A sua história, na Bahia, é das mais interessantes. O seu grupo foi relativamente pequeno, mas a sua influência considerável. Provinham dos domínios africanos de *Sokotô,* de *Katsena* e

de *Kano,* na Nigéria do Norte. Eram altos, robustos, fortes e trabalhadores. Usavam como os outros negros maometanos, um pequeno *cavaignac* (cavanhaque). De vida privada regular e austera, não se misturavam com os outros escravos. Alguns pretendiam ter sangue *filanim;* parece, porem, que os deste grupo, de traços fisionômicos corretos, sejam produtos mestiços com os *Fulahs,* como já havia anotado Nina Rodrigues [2].

Na Bahia, os Negros *Haussá* exerceram decisiva ascendência sobre os outros Negros sudaneses, principalmente os *Tapa* e os *Nagô* e com estes, foram os principais responsáveis pelas sublevações de escravos, no século XIX, na Bahia. A história dessas insurreições foi escrita largamente por Nina Rodrigues [3], que lhes assinalou o seu caráter religioso. Não creio que tenham razão os que pensam no aspecto puramente econômico destas revoltas dos negros malês. As insurreições dos *Haussá* e dos *Nagôs,* na Bahia, em 1807, 1809, 1813, 1816, 1826, 1827, 1828, 1830, e a grande revolução de 1835 têm uma fisionomia totalmente diversa das fugas e revoltas dos escravos em outros Estados, para a formação de *quilombos* e *mocambos.* Estes, sim, foram movimentos de rebeldia contra os maus tratos do senhor, na longa odisséia da escravidão.

Na Bahia, essas insurreições foram nada mais, nada menos, do que a continuação das longas e repetidas lutas religiosas e de conquista levadas a efeito pelos Negros islamizados no Sudão. Arrancados do seu *habitat,* esses Negros, aguerridos, valentes, conquistadores, não se sujeitaram à escravidão, no Brasil, mas não como efeito de um protesto secundário que se seguisse logicamente à sua vida de opressão. A sua agressividade foi uma característica psico-social primitiva, uma herança social direta das lutas seculares de religião, que asseguraram na África o domínio do Islam. É o que chamamos hoje em técnica antropológica de "movimento contra-aculturativo".

Em todos os grupos negros, da Bahia, onde existiam Negros *Haussá,* a revolta existia, pode-se dizer, em estado latente. E a causa primordial era religiosa. Nos vários inquéritos procedidos sobre e as insurreições, ficou largamente provado o aspecto religioso, de *guerra santa* maometana que impulsionou os Negros sublevados. Por esse motivo, a *guerra* não era conduzida somente contra os brancos, os senhores, mas também contra todos os Negros que não quisessem aderir ao movimento. No movimento de 1835, por exemplo, o inquérito apurou que alguns Negros do interior sublevariam "no intuito de reunir-se ao maioral *Arrumá* ou *Alumá*... junto aos negros da cidade, tomariam conta da terra, matando os brancos, cabras e negros crioulos, *bem como os negros africanos que se recusassem a aderir ao movimento* (o grifo é *meu),* e só poupando os mulatos, destinados a servir de lacaios e escravos" [4]. O movimento desencadeado comprovou estes propósitos: o ódio dos negros muçulmanos atingiu também os negros

crioulos, os cabras (e justamente porque o maometismo não logrou proselitismo entre estes) e a todos em geral que não aderiram a eles.

Embora as autoridades policiais encarregadas da repressão a estes movimentos ignorassem o seu aspecto religioso, este é de uma evidência meridiana: as casas de conspiração eram templos maometanos onde a propaganda religiosa atingiu ao auge na metade do século XIX; os donos dessas casas, e ao mesmo tempo chefes daqueles movimentos, eram *alufás* ou *marabus*, que exerciam absoluta autoridade sobre os Negros seus subordinados; os documentos apreendidos, principalmente na insurreição de 1835, eram papéis escritos em caracteres árabes, *mandingas*, contendo versículos do Alcorão, palavras e rezas cabalísticas, etc. [5].

Os *Haussá*, depois da revolução de 1813, quando foram quase totalmente massacrados e os sobreviventes deportados para a África, tornaram-se em número reduzidíssimo. Mesmo assim, unidos aos *Nagôs* e a outros negros, não cessaram as suas atividades revolucionárias; como provam as sublevações ulteriores.

Os *Tapa* foram negros *Nifês* ou *Nupês* islamizados que mais se fundiram aos *Haussá*, na Bahia. Eram em número reduzido, porém. Os poucos que Nina Rodrigues conheceu, no seu tempo, deram informações precisas sobre o seu país. Eram maometanos, e grande foi também a sua responsabilidade nos movimentos de insurreição a que nos referimos.

Dos Negros sudaneses islamizados ainda entraram na Bahia os B*ornu* ou *Adamauá* (ou *Kanuri).* Foram muito poucos. Conservaram os hábitos e tradições de sua terra e não se misturaram aos outros. Extinguiram-se por completo.

Outros Negros islamizados do Sudão provavelmente ainda foram introduzidos no tráfico de escravos. Faltam, porém, quaisquer informações a respeito. Parece que os escravos *Galinhas*, a que se referem alguns documentos históricos, na Bahia, e que eram os mesmos *Gurunxi, Gurúnci* ou *Grunci*, segundo Nina Rodrigues [6], eram Negros maometanos. Tudo leva a crer que sim, tendo-se em vista sua vizinhança e estreitas relações, na África, com os *Haussá.* Entraram aqui na primeira metade do século XIX. Nina Rodrigues ainda conheceu um pequeno grupo deles, muito velhos já, que se reuniam no *canto* dos Arcos de Santa Bárbara, na Capital baiana, ocupados em tecer cestos e chapéus. Os *Galinha*, como informa Braz do Amaral [7], eram maus escravos; altivos e insubmissos, suicidavam-se com frequência. Parecem ter sangue hamítico.

A cultura maometana foi ainda introduzida no Brasil pelos Negros escravos de descendência hamito-semítica. Destes, destacaremos dois grupos gerais, que desempenharam alguma influência entre nós; os *Mandinga* e os *Peuhl.*

Os *Mandinga* [8] constituem na África um imenso grupo que ocupa no Senegal grande parte da região entre o Atlântico e o Alto-Níger. A sua

história é complexa e agitada. Eles compreendem grandes e importantes tribos como os *Malinke,* os *Kassonke,* os *Bambara;* os So*ninke,* os *Diula,* etc.

Eles possuem o sufixo comum *nke,* de nacionalidade. Alguns autores pretendem, como já vimos, que a denominação original seria *mali-nke,* o povo de *mali,* o hipopótamo. Outros, como Delafosse, sugerem que a etimologia exata seria *ma-nde,* "descendente da mãe", evocando a transmissão por linha materna. Seja como for, os *mandingas* são um povo africano de origens ainda não completamente determinadas. Braquicéfalos, ao contrário da dolicocefalia que é o apanágio dos verdadeiros negros, os Mandingas parecem resultar, como supõe Haddon [9], de uma mestiçagem de Negros com *Hamitas* procedentes do vale do Nilo. Pode-se pensar também como outros autores que eles resultam da mistura de Negros com Semitas da África do Norte.

Já nos fins do século XIX e começo do XX não existia na Bahia nenhum Negro propriamente *Mandinga,* como verificou Nina Rodrigues, que soube apenas da existência de alguns Negros *Solimas (Solinkas, Soninkes?).* Mas os termos *mandinga, mandingueiro,* sobreviveram no Brasil, no sentido de feitiço, feiticeiro, o que lembra as *mandingas,* os *amuletos* e as práticas mágicas desses negros maometanos [10].

Os *Peuhl* (*Fulah, Felatah, Fulbe, Filanin...)* constituem até hoje um problema etnológico. Ocupam toda a região da África do Norte, que vai do Alto Níger ao Senegal. "De origem malaio-polinésica para D'Eichtal, berbere, para outros, ou descendentes dos antigos egípcios, para terceiros, de onde derivam até o nome *Fellahs Fellatahs,* o certo é que foram nômades, pastores de pequenas instalações, grandes guerreiros, com extraordinário poder de adaptação. Assimilaram facilmente o islamismo no meio do século XVIII e foram um dos fatores principais da sua propagação no Sudão. Amalgamaram-se com vários povos sudaneses e desta fusão resultou uma grande diferenciação entre eles próprios. Assim é que muitos viajantes os deram como negros: ao passo que outros, como negros com traços europeus: cabelos menos encarapinhados, feições menos grosseiras e até a coloração da pele mais clara. Foi desta cor da pele que surgiram as denominações: negros *fulas,* cor *fula,* para designar os negros de coloração epidérmica mais, clara, no Brasil, quer tenham sido de descendência *fulah* ou não. *É d*ifícil apurar os negros *felatahs* vindos para o Brasil, com o tráfico, tão fusionados estavam eles no Sudão..." [11].

A cultura maometana foi portanto introduzida no Brasil pelos Negros sudaneses e hamito-semitas. Os maometanos tomaram entre nós a denominação geral de *malês.* Foram aventadas várias etimologias para o nome [12]. Mas é evidente que *malê* nada mais é que o próprio termo que, como vimos, os *Peuhl,* os *Berberes* e o *Árabes* davam aos *mandingas* (*malle, mallel, mel, melal).* E a prova disso é que o termo *malê* tinha para

os verdadeiros maometanos uma significação pejorativo o que explica uma observação de Castelnau, um francês que residiu na Bahia nos meados do século passado, a que já fiz referência no "O Negro Brasileiro" [13]: "... *on designe sous Le nom de Malais* (sic) *tous les infidèles, c'est-à-dire tous ceux qui ne sont pas mahométans".* (O termo "malaio" (sic) refere-se a todos os infiéis, isto é, a todos aqueles que não são muçulmanos.)

O termo *muçulmi* é também, empregado entre os Negros baianos, com as corruptelas: *muçulumi*, *muçurumi*, *muxurumim*, *muçuruhi*, que registrei nas macumbas do Rio. Os *malês* ou *muçulmis* (chamados no Rio *alufás)* são adeptos de um islamismo *sui-generis,* inteiramente deturpado por aluviões fetichistas. As práticas do seu culto estão hoje quase desaparecidas [14]. Adoravam a *Allah* e a *Olorun-uluá* (sincretismo de *Olorun* e *Allah).* Os verdadeiros *malês,* eram monoteístas não admitindo culto a imagens ou ídolos.

Apesar disso, não se separavam dos seus talismãs ou *mandingas:* eram tidos por isso como grandes feiticeiros, *mandingueiros,* admirados e temidos pelos outros [15]. Essas *mandingas* eram, na maior parte, fragmentos ou versetos do Alcorão, escritos em caracteres árabes, em pedaços de papel, em pequenas tábuas, ou em outros objetos que eles guardavam como *gris-gris.* Nina Rodrigues reproduziu vários desses documentos. Recentemente Edison Carneiro me enviou da Bahia um caderno todo escrito em caracteres orientais e pertencendo provavelmente a negros malês.

O Grão-sacerdote dos malês é chamado *lemano*, *lemane* ou *limano* (corruptelas de *El iman).* É ele o chefe supremo, senhor das práticas do culto e dos segredos das *mandingas.* Nas cerimônias religiosas é assistido por um acólito, o *ladane* ou *ladano.*

Os sacerdotes comuns têm a designação de *alufás,* nome que no Rio tomou um significado extenso, como sinônimo de *malês.* Há ainda os conselheiros ou juízes, os *xerifes,* geralmente pessoas idosas, cujos conselhos são procurados pelos negros maometanos.

A oração ou *salah* (de onde a expressão *fazer sala,* usada pelos negros *malês),* segundo os preceitos islamistas devia ser praticada cinco vezes por dia. Eis como a descreve Manuel Querino [16]: "Recolhiam-se (os *malês)* cedo aos seus aposentos de dormir, pois que, em geral, o africano não se expõe ao sereno; e às quatro horas da manhã levantavam-se para *fazer sala* que é a oração da manhã e da noite. Praticavam esta cerimônia por este modo: sem trocar palavra com alguém, lavavam o rosto, as mãos, a planta dos pés, sentavam-se n'água, vestiam camisa comprida, calças, enfiavam na cabeça um gorro com borla caída, tudo de algodão, bem alvo, e, munidos de um rosário - *Têcêba* - de cinquenta centímetros de comprimento, tendo noventa e nove contas grossas de madeira, terminado

por uma bola em vez de cruz, davam começo à oração, de pé, sôbre uma pele de carneiro.

"Os homens colocavam-se à frente e as mulheres após. Quando rezavam pelas contas menores de seu rosário, conservavam-se sentados; passando as maiores, equivalentes aos padre-nossos, levantavam-se. Nessa ocasião, com as mãos abertas e tendo o corpo inclinado, em demonstração de reverencia diziam: Allah-u-acubáru - (Louvores a Deus). Em seguida, levantavam os olhos para o alto e os baixavam com um gesto de saudação: com as mãos sobre os joelhos faziam sinal de continência com a cabeça: proferiam algumas palavras e sentavam-se de lado, continuando a rezar pelas contas menores.

"Quem podia, efetuava esse exercício cinco vezes ao dia: primeiro - *Açuba;* segundo - *Ai-lá;* terceiro - *Aa-a-sari;* quarto - *Ali-mangariba,:* quinto - *Aaixá* . Finalizavam a oração dizendo : *Ali-ramudo-li-lai* (Louvor ao Senhor do Universo). A qualquer ato que o Malê tinha que praticar antecedia a expressão B*i-si-mi-lai* (Em nome de Deus clemente e misericordioso). Terminada a oração cortejavam-se uns aos outros, dizendo: *barica-da subá* - (Deus lhe dê bom dia).

"O lugar em que se pratica esse ato chama-se - *Ma-ça-la-si* - (Oratório ou capela)".

Apesar da proibição do islamismo, os *malês* pelas razões que já apontamos, tinham as suas práticas mágicas, evocando os espíritos (*aligenum),* fazendo *idanas* e *mandingas.* Costumavam escrever numa tábua de madeira, lavando-a depois com água que infundia virtudes poderosas em quem a bebesse. Dependuradas ao pescoço, traziam ainda orações, acompanhadas do *signo de Salomão,* acondicionadas numa pequena bolsa, que possuía o poder de contra-feitiço.

A missa dos *malês* ou *sará* era celebrada nos grandes dias solenes. O *limano* dirigia as rezas, com o seu *tecebá* ou *tessubá,* ao tempo em que fazia gestos litúrgicos, enquanto o coro de mulheres pronunciava, de quando em vez: "Bisimilai!"

Os ritos funerários, hoje desaparecidos, foram outrora muito praticados pelos m*alês.* Ao morrer um Negro *malê,* os seus companheiros vestiam-no de modo característico, deitavam o cadáver de lado, no caixão, fazendo o enterramento segundo "a lei dos brancos". A *festa dos mortos,* observada por Melo Moraes filho e transcrita no "O Negro Brasileiro" [17] foi evidentemente outro rito funerário de origem *malê.*

Os Negros islamizados conservaram no Brasil várias instituições culturais, que pouco a pouco foram desaparecendo, devido ao isolamento em que se acantonaram. Na Bahia, eles viviam segregados dos outros. Tinham hábitos de vida austeros e dentro das suas casas procuravam observar o mais estritamente possível os preceitos do Alcorão. A ladeira do Taboão, o largo do Pelourinho, a ladeira do Alvo, etc., na Bahia foram por

muito tempo, os redutos de negros haussás islamizados. Os negros *malês* conservavam dentro de suas casas, a indumentária do Sudão maometano: a túnica branca (*abada* ou *camisú),* o gorro *(filá),* de onde pende longa faixa branca... Os sacerdotes *(lemanos* e *alufás)* traziam ainda o *tecebá,* já referido. As mulheres usavam turbantes (rodilhas) e panos da Costa vistosos, saias rendadas, chinelinhos, etc., indumentária esta já associada com outras tradições da Costa dos Escravos, e que passaram a caracterizar o tipo da "baiana".

Esses Negros continuaram na Bahia, os hábitos e tradições do Sudão islamizado. Além das práticas do culto, já descritas, observavam ainda a *circuncisão* ou *Kola* que praticavam aos dez anos de idade. Só não podiam realizar a viagem a Meca. Mas não esqueciam a época do *assumy* ou jejum anual. A festa do *assumy* coincidia com a do Espírito Santo dos católicos e durava toda uma lunação. O tabu alimentar era rigorosamente observado neste período: só podiam comer inhame cozido com azeite de dendê, arroz pisado com água e açúcar, ou leite e mel de abelhas. As refeições eram feitas às quatro horas da madrugada e às oito da noite. Terminava o jejum por uma grande festa, em que trocavam presentes ou *saká.* Sacrificavam neste dia um carneiro, terminando a festa por uma *salah* pública.

O casamento *malê* era chamado *amurê.* Eis como o descreve Querino, acrescentando algumas notas relativas à sua vida conjugal:

"Depois de tudo combinado, os noivos, padrinhos e convidados dirigiam-se, no dia aprazado, à casa do sacerdote. Aí reunidos, após ligeira pausa, o *Lemane* falava aos nubentes, inquirindo se o casamento era da livre vontade dos contraentes, aconselhava-os a que refletissem maduramente para que não houvesse arrependimento futuro. Decorridos alguns instantes cada cônjuge respondia que o casamento era de seu gosto e de espontânea vontade. Ato contínuo, a noiva, vestida de branco, trazendo o rosto coberto por véu de filó, e o noivo de bombachas, no estilo turco, entregava uma corrente, e aquela colocava num dos dedos do noivo um anel, ambos de prata - era a aliança - dizendo um ao outro *Sadáca do Alambi* - que quer dizer - (Ofereço-vos em nome de Deus). Ajoelhavam-se e o *Lemane* dava começo à cerimônia, dizendo os deveres de cada um; depois, exortava-os a que procedessem bem, sem discrepância de suas obrigações. Por fim, erguiam-se os nubentes e beijavam a mão do sacerdote. Estava assim o ato concluído, retirando-se todos para a casa do banquete. Ai, sentados, a noiva adiantava-se até o meio da sala, batia palmas, recitava uma canção e voltava ao seu lugar. Seguia-se o jantar de bodas, constante de galinhas, peixes, frutas, etc., com exclusão de bebidas alcoólicas.

"A união conjugal entre os Malês era um verdadeiro culto, observado com rigor, do mesmo que a amizade fraternal. O Malê indigente não

estendia a mão à caridade publica; os parceiros cotizavam-se e o amparavam...

"... A mulher que faltava aos deveres conjugais ficava abandonada de todos, ninguém a cortejava; mas, nem por isso, o marido podia tocá-la.

"A esposa infiel, apenas, se permitia ausentar-se de casa, à noite, acompanhada por pessoa de confiança do marido" [18].

Os *malês* falavam as línguas dos seus países respectivos, mas enxertadas de termos árabes deturpados. O *haussá,* o *anúri*, o *tapa* e outras línguas dos grupos *mandê, felupe, bornun,* etc., foram assim misturadas num amálgama quase irreconhecível. No seu tempo, ainda Nina Rodrigues poude recolher um pequeno vocabulário de algumas dessas línguas sudanesas. Hoje, estão completamente desaparecidas. Só existem sobrevivências nas fórmulas e orações dos cultos e das mandingas. Como também a escrita, com caracteres árabes. Eis dois fragmentos dessa língua deturpada, colhidos por Manuel Querino [19]:

Ali-ramudo lilái
Rabili alamina
A ramano araini
Maliqui iáu midina
Ia canan aludo
Oiá canan cita-ino
Errê diman cirata
Ali mucitaquino
Cirata alazina
Ani-amulá ale-im
Gair-le-mangalobê
A lei-y -uá-la-lolina
Cula-ús Bira binance
Maliqui nance
Illa-y-nance
Mincherili-uá sua cili
Aman-cilazi
lú a suisso
Fi-sudunance
Mina alijamante
O-nanei

Em certas fórmulas e saudação ainda os Negros baianos conservam expressões empregadas pelos *malês.* Mas a cultura negro-maometana não criou raízes no Brasil. O pequeno número dos seus representantes operou o progressivo desaparecimento da sua cultura. Os Negros islamizados não se misturaram com os outros, a não ser em certas formas do sincretismo

religioso. Isolados, altivos, insubmissos, reagiram à escravidão. Promoveram revoltas frequentes e odiavam os seus próprios companheiros de infortúnio, não-maometanos, a quem consideravam inferiores.

Creio que já hoje não existem cultos *malês* organizados. E muito menos outras tradições *malês* de que restam apenas pequenas sobrevivências (por exemplo as "linhas" de *Muçurumim* das macumbas cariocas e outras sobrevivências baianas). O estudo da cultura negro-muçulmana constitui hoje uma página histórica, no Brasil.

1 - Arthur Ramos, *O Negro Brasileiro,* 2.ª ed., págs. *77-79.* - Para um maior desenvolvimento histórico e antropológico do capítulo, vide A. Ramos, *Introdução à Antropologia Brasileira,* 1º vol., págs. 410 e segs.

2 - Nina Rodrigues, *op. cit.,* pág. 166.

3 – *Id., ibid.,* págs. 61 e segs. Gilberto Freyre atribui ao padre Etienne Brasil a hipótese de que o movimento malê da Bahia, em *1835*, teve "aspectos que quase identificam essa suposta revolta de escravos com um desabafo ou erupção de cultura adiantada, oprimida por outra, menos nobre" (Gilberto Freyre, *op. cit.,* pág. *324.* Ora, a hipótese de que as revoltas de escravos na Bahia tinham aspectos culturais, é de Nina Rodrigues. O ensaio falho do Padre Etienne (como, aliás, os seus trabalhos em geral sobre as religiões do Negro brasileiro) não fez mais do que repetir, deturpando muitas vezes, as idéias do mestre baiano.

4 - Cf. Nina Rodrigues, *op. cit.,* pág. *79.*

5 - Para maior desenvolvimento: Nina Rodrigues, *op.; cit.,* págs. 83 e segs.

6 - Nina Rodrigues, *op. cit.,* pág. 167.

7 - Braz do Amaral, *loc. cit.,* pág. 683. - Para uma discussão sobre os *Galinha*: A. Ramos, *op. cit.,* págs. 425-426.

8 - O país dos *Mandingas* é chamado pelos seus habitantes: *mandeng, maneng, mande, mane, manding, maning, mandi, mani;* pelos Soninkê: *mande, mandi;* pelos Bambara e D'ula: mani e m*ane;* pelos Peuls e seus vizinhos: *malte, mallei, mali* e *melli;* pelos Berberes: *mel* e *mellit;* pelos Árabes: *melal* e *malel* (Vide Henri Labouret, *Les Manding et leur langue,* Paris, 1934, pág. 28).

9 - Cf. H. Labouret, *op. cit.,* pág. 29.

10 - Sobre os *Mandinga:* A. Ramos, *op. cit.,* págs. 417-421.

11 - Arthur Ramos, *O Negro Brasileiro,* 2.ª ed., pág. 80. - Para maiores desenvolvimentos: A. Ramos, *Intr. à Antr. Bras.,* 1.º vol., págs. 414 e segs. A origem hamita dos *Peuhl* parece hoje definitivamente provada:

12 - Braz do Amaral supôs, por exemplo, que *malê* derivasse de *má lei,* isto é: os que não seguem a *boa lei,* a *lei de Deus* (*loc. cit.,* pág. 671). O Padre Etienne Brasil, que escreveu ensaios tão confusos sobre as religiões negras, foi descobrir a significação de "pedagogo" para o termo *mali (Os malês,* Rev. do Inst. Hist. e Geogr. Bras. t. LXXII, pág. 73) , quando se sabe que *mali* ou *mani* é um radical *bambara* que quer dizer hipopótamo. Nina Rodrigues foi quem mais se aproximou da verdadeira etimologia quando escreveu que *Malê* era uma corruptela de *Melle, Mellé, Mali* ou *Malal (Op. cit.,* pág. 104).

13 - Francis de Castelnau, *Renseignements sur l'Afrique Centrale,* etc.; *d'après le rapport des nègres du Soudan, esclaves à Bahia,* Paris, 1851, pág. 12; - Arthur Ramos, *op. cit.,* pág. *79.*

14 – Vide Arthur Ramos, O *Negro Brasileiro, 2ª* ed., págs. 82 e segs.

15 - O professor Jacques Raimundo, em crítica ao "O Negro Brasileiro" contraditou, a mim e a Nina Rodrigues, afirmando que os *malês* ou *muçulmis* não eram levados a práticas de feitiços ou bruxedos (J. do Com., 3-2-1935). É desconhecer a etnografia religiosa dos negros islamizados. Na própria África, segundo o testemunho dos pesquisadores, o islamismo dos negros sudaneses é enxertado de crenças fetichistas. A mentalidade dos grupos atrasados não podia alcançar as abstrações da teologia maometana. O sincretismo da religião negro-muçulmana com os cultos negro-fetichistas já existia na própria África. Com muito maior razão no Brasil.
16 - Manuel Querino, *loc. cit.*, pág. 669.
17 - Arthur Ramos, *op. cit.*, págs. *92 e* segs.
18 - Manuel Querino, *loc. cit.*, pág. 692.
19 - *Id., ibid.*, pág. 669.

CAPÍTULO XV

AS CULTURAS BANTUS

Antes dos trabalhos de Nina Rodrigues, a quase totalidade dos nossos historiadores, sociólogos e linguistas julgavam serem exclusivamente bantus, os povos negros introduzidos no Brasil. E ainda hoje, por influências desses pesquisadores, principalmente os linguistas, ainda há quem discuta uma supremacia bantu em lugar da sudanesa, para os Negros escravos aqui entrados.

Já mostrei, em vários lugares a sem-razão dessa discussão bizantina. Houve culturas sudanesas, como houve culturas bantus no Brasil. O exclusivismo de Nina Rodrigues não deve ser substituído por outro exclusivismo. E se nós possuímos poucos documentos históricos do tráfico, o estudo das culturas negro-brasileiras sobreviventes vem até certo ponto resolver a questão. Foi o que Nina Rodrigues fez em relação às culturas sudanesas e o que eu próprio continuei em relação àquelas e às bantus, corrigindo assim o método puramente histórico.

Até então o contingente *linguístico* havia sido, estudado com relação aos povos bantus. E no entanto há, ainda hoje sobrevivências de outros aspectos de sua cultura: religiões, *folk-lore,* cultura material...

Spix e Martius [1] julgaram serem *bantus* os povos negros introduzidos no Brasil. Estes povos seriam os *Congos, Cabindas* e *Angolas,* da Costa Ocidental da Africa Meridional e *Macuas* e *Angicos,* da Contra-Costa.
Os autores que se lhes seguiram, incidiram no mesmo exclusivismo.

Sílvio Romero, na sua *História da literatura brasileira* [2] escreveu: "A estatística mostra que o povo brasileiro compõe-se, atualmente de brancos arianos, índios guaranis, negros do grupo *bantu* e mestiços, etc."... Outros ainda eram mais inexatos como, por exemplo, o Dr. Sá Oliveira que julgou terem provindo dos *cafres,* os Negros introduzidos no Brasil com o tráfico de escravos.

Apenas um ou outro autor, um Visconde de Porto Seguro, um João Ribeiro... referiram-se a Negros provenientes da Guiné, ao lado de Negros do Congo, de Moçambique, etc. [3].

Completando as indicações de Spix e Martius, Nina Rodrigues assinala as seguintes procedências de Negros bantus: "a) negros de Angola ou Ambundas, dentre os quais se destacam nas tradições dos nossos africanos os Cassanges, Bángalas ou Imbángalas, e em que talvez os modernos Dembos sejam os Tembas de Spix e Martius; b) os negros Congos ou Cabindas, procedentes do estuário do Zaire; e) os negros de Benguela, de que só conhecemos esta designação regional e nenhum dos

nomes de tribos mencionados por Martius; d) os negros de Moçambique, em que foram bem conhecidos os Macúas, mas não encontro vestígios dos que eles chamam Angicos" [4].

Essas quatro divisões bantus propostas por Nina Rodrigues podem ser resumidas a duas procedências gerais: a) Negros angola-conguenses; b) Negros da Contra-Costa. Se tomarmos como estudo a Angola Portuguesa, atual, vemos que ela possui representantes não só de antigos elementos congoleses *(quissamas, libôlos, gingas),* como também de hotentotes (*mucuissos, mugangalas)* e cafres (*mucurocas, mundombes, mutumbes, munanos, bailundos, ganguelas...).* De outro lado, na Contra-Costa temos, entre os povos moçambiques: *ba-rongas* (*landis), batongas, ba-shopes, ba-sengas, ba-angonis, macuas* e *ajauas* [5].

Como são inúmeras as regiões, tribos, designações étnicas, etc., dos Negros da área bantu, explica-se a grande variedade de denominações para os Negros provenientes desta vasta região. Assinalemos as principais.

Nina Rodrigues diz só haver encontrado na Bahia "uns três Congos e ·alguns Angolas", acrescentando apenas saber "que moram alguns negros austrais em pequenas roças nas vizinhanças da cidade em Brotas, no Cabula" [6]. É estranhável essa confusão do mestre baiano, pois tenho elementos para acreditar que, mesmo na Bahia, onde foi influente a cultura sudanesa, entraram Negros bantus em grande número. E aí estão, ainda hoje, certas sobrevivências culturais a confirmarem esta suposição: religiões (culto de *zambi, linhas* de Angola, sincretismo com o espiritismo como nas macumbas do Rio...), *folk-lore* (contos de Kibungo, certos festejos populares dos Congos ou Cucumbis, capoeiras, etc.), sobrevivências linguística...

O *Angola,* então, foi elemento de valor, na Bahia. Foi um dos tipos que mais se adaptaram: o Angola - escreve Querino - "deu o tipo do capadócio engraçado, o introdutor da capoeira" [7]. E em outro lugar: "O Angola era, em geral, pernóstico, excessivamente loquaz, de gestos amaneirados, tipo completo e acabado do capadócio e o introdutor da *capoeiragem,* na Bahia" [8]. As informações de Braz do Amaral são interessantes neste particular:

"Consideráveis porções de escravos desembarcaram nos portos do Brasil, vindos de Angola, e os elementos étnicos deste povo aí estão em múltiplos tipos de gente do nosso país.

"Altos, mais delgados do que os outros africanos, mais fracos fisicamente, parece deles descenderem numerosos indivíduos aqui, na Bahia, no Rio de Janeiro e Pernambuco, onde são conhecidos com o nome de capadócios, capoeiras, etc.

"Eles tinham defeitos que não são comuns aos outros africanos, mas que são muito frequentes nos nossos crioulos e mestiços.

"Os Angolas eram conhecidos por loquazes, imagino-os, indolentes e insolentes, sem persistência para o trabalho, férteis em recursos e manhas, mas sem sinceridade nas cousas, muito fáceis de conduzir pelo temor dos castigos, e ainda mais pela alegria de uma festa, mas também voltando as costas ao receio, desde que ele não estava iminente, pouco cuidadosos da responsabilidade que se lhes confiava, entusiasmando-se por qualquer assunto e fazendo chacota dele pouco depois, mostrando ter grande predileção pelo que é reluzente e ornamentado, como todos os povos de imaginação viva e ligeira.

"Muitos usavam argola pequenina na orelha esquerda, costume ainda hoje seguido pelos mestiços que se fazem passar por valentes.

"Por estas qualidades não eram bons escravos para o campo e preferiam-nos para os serviços de casa, como os romanos preferiam os escravos gregos e orientais, por motivos análogos para eles, a corrupção e a sensualidade.

"O senhor Oliveira Martins calcula que, só de 1575 a 1591, vieram para o Brasil cerca de 50 mil pretos angolas.

"Esta corrente não cessou, porque sempre se acham referências aos escravos Angolas nos documentos da colônia.

"Novo Redondo ao Norte de Benguela e ao sudeste de São Paulo de Loanda, foi um dos portos mais frequentados pelos navios que do Rio de Janeiro e da Bahia iam para a costa da Angola fazer o *resgate* de escravos, levando aguardente, tabaco, facas e miçangas, pólvora, chumbo e fazendas, pelo que se pode considerar este lugar um dos grandes mercados de escravos na costa africana" [9].

Os *Cabindas* a que se refere, em outro ponto, Braz do Amaral são os mesmos *Congos*, que vieram para o Brasil intimamente ligados aos *Angolas*, tendo o perfil antropo-psicológico quase idêntico e cultura equivalente aos destes.

Pela primeira vez, no "O Negro Brasileiro" [10], identifiquei a procedência angola-congolesa, para a maior parte das *macumbas* do Rio de Janeiro e algumas da Bahia. Os nossos estudiosos apenas haviam acentuado a contribuição *linguística* de origem bantu, não realizando nenhuma pesquisa sistematizada com relação às outras formas de cultura.

No que concerne à religião e cultos, apenas referências incidentais eram encontradas em alguns estudiosos. No *Animismo Fetichista*, Nina Rodrigues escrevia em 1900: "debalde procurei, entre os afro-baianos, idéias religiosas pertencentes aos negros bantus" [11].

E só em trabalhos posteriores, principalmente no ensaio sobre o quilombo dos Palmares, Nina Rodrigues identificou as expressões *Zambi, Gane, Iomba, Gana Zona, Ganga Zumba*, como sendo derivadas do quimbundo [12].

Na sua memória "O negro na música brasileira" Luciano Gallet fez uma rápida descrição do culto dos *cambindas*, que "adoram as pedras, os paralelepípedos e as lascas de pedra", acrescentando que "prestam um culto especial à flor do gira-sol, que representa a lua", reúnem-se em sessões, chamadas *macumbas* "e aí invocam seus santos: Ganga-Zumba, Cangira-mungongo, Cubango, Sinhá-renga, Lingongo e outros" [13].

Ora, é fácil de ver-se que os *cambindas* a que se refere aquele musicólogo e folk-lorista são as *congos* ou *cabindas;* os nomes das suas divindades são termos derivados do quimbundo e assim podemos concluir pela procedência bantu daquele fragmento de cerimonial descrito.

Esta identificação foi realizada, num sentido amplo, nas minhas pesquisas nas macumbas do Rio (1934) e hoje os estudiosos da etnografia negra já falam comumente em religiões e culto de "procedência bantu", em macumbas de "origem angola-conguense", em sincretismos "gêge-nagô-bantu", etc. As pesquisas atuais de Edison Carneiro [14] vêm confirmar inteiramente as identificações propostas no "O Negro Brasileiro" e no "O Folk-lore Negro".

Nas religiões e cultos dos povos bantus, há a crença num deus supremo, criador do universo, que toma vários nomes, segundo a região *(Nzambi, Marimo, Reza, Molungo,* etc.).

Em Angola, o deus supremo tem o nome de *Nzambi* ou *Zâmbi* [15] e no Congo, *Nzambiam-pungu* ou *Zambiampungu.* Estes termos sobreviveram no Brasil. Nas macumbas cariocas, conhecem os negros, *Zâmbi, Ganga Zumba* ou *Gana Zona (ngana Zâmbi,* o senhor Deus).

Dos santos do céu
Zâmbi é maior
Êh!
E com Nossa Senhora!

Registrei numa macumba de Niterói.

O *Zâmbi-ampungu* congolês também chegou até nós, muito deturpado. Nos festejos dos Congos, nas quadras colhidas por Pereira da Costa e Gustavo Barroso, vou encontrar os termos *Zambiapungo* e *zamuripunga,* não identificados por aqueles folk-loristas. Em alguns candomblés baianos registrei as formas *zambiapongo, zambuipombo* e *zambe o pombo* [16]:

Lemba ô lembá
Lembá de canaburá
Zambiapongo no coporolá
etc.

Queremo que eu anda
Olha o tempo amuangai
Quê quê me qué umbanda
Zampiupombo me qué umbanda

E Edison Carneiro, mais recentemente [17]:

Alembá
Zaniapombo para kê nan!

Os Negros brasileiros, contudo, já não sabem o significado ou o valor de *Zâmbi-ampungu.* De alguns, ouvi, apenas que *Zâmbi* ou *Ganga Zumba* é o "maior dos santos", mas não sabem como ele é, nem como pode ser adorado. A mesma cousa aconteceu com o *Olorun* dos *nagôs.*

Cariapemba é um espírita de origem angola-conguense, que passou ao Brasil. Era um demônio que perseguia os escravos e penetrava-lhes no corpo, às vezes. Os Negros chamavam a esta possessão *mutu guá Cariapemba,* como lembra Pereira da Costa [18].

Entre os povos bantus, há uma série infindável de outros deuses e espíritos, bons e maus. São representados em Angola, por pequenos pedaços de madeira ou marfim, grosseiramente esculpidos, a que dão o nome de *iteques.* Os feiticeiros, ou *quimbandas,* trazem dependurados ao pescoço esses *iteques* e nada fazem sem eles.

Nas macumbas brasileiras, algumas dessas entidades ainda são encontradas, embora sem as características primitivas, que foram esquecidas. Uma das mais frequentes, e que ouvi nos cânticos das macumbas é *Calunga,* sobre cuja exegese etnográfica já me estendi largamente [19]. Basta recordar que *Calunga* era primitivamente o mar, em Angola. Mas, como é representado por uma figurinha de madeira, passou ao Brasil com o significado lato de boneco, o que explica o caso da calunga ou boneca dos maracatus [20].

O culto dos espíritos, que em Benguela tem mesmo uma verdadeira organização espírita, *Orodére,* tão bem estudada por Augusto Bastos [21], passou quase que completo ao Brasil. A crença no *zumbi* é generalizada entre nós; o *zumbi* é um fantasma que vagueia pelas horas caladas da noite. Não deve ser confundido com o *Zâmbi,* deus. O nosso *zumbi* seria, assim, muito semelhante ao *zombie* haitiano, fantasma com aparência de vida. *Calundu (Kilundu)* é outro espírito indeterminado, que acomete de preferência as mulheres. No Brasil, tomou uma significação lata a que alguns linguistas já se referiram. *Estar com os seus calundús* "é uma espécie de *spleen* e de neurastenia plebéia, que do povo negro passou aos brancos", anotou João Ribeiro [22].

"O culto dos mortos e dos antepassados, - já escrevi [23] - dos deuses lares, entidades benfazejas e malfazejas, a crença na transmigração das almas, o totemismo, originaram práticas fetichistas especiais, muito aproximadas das do atual espiritismo e, como tais, passaram ao Brasil".

O Grão sacerdote dos angola-conguenses, o *Quimbanda (ki-mbanda)* passou ao Brasil com os nomes de Quimbanda e seus derivados *umbanda, embanda* e *banda* (do mesmo radical *mbanda),* significando ora feiticeiro ou sacerdote, ora lugar da macumba ou processo ritual.

Em Angola, o *Quimbanda* preside a todas as cerimônias do culto, e desempenha ainda funções sacerdotais. Dita preceitos que são observados como verdadeiros tabus. É a *quigila,* preceito proibitório de atos ou alimentos. Sobreviveu no Brasil, com a significação de repugnância, horror, desconfiança, etc., e daí as expressões: *quigila, quizila, inquizilar...* [24].

No Brasil, o *Embanda* perdeu muito do seu prestígio e não conseguiu se impor como o *babalaô yoruba.* Tem apenas a função de *chefe de macumba,* secundado por um auxiliar ou acólito, o *cambone* ou *cambondo.* Por influência dos cultos gêge-nagôs, o *Embanda* é também chamado *pai de terreiro,* ou *de santo,* e os iniciados, *filhos* e *filhas de santo.*

O sincretismo com o catolicismo e espiritismo é hoje a regra geral nas macumbas de procedência bantu. Nas macumbas cariocas, o *Embanda.* inicia as cerimônias com a benção à assistência e a invocação ao santo protetor. Os *médiuns* (assim chamados por influência do espiritismo) são dispostos em duas filas, mulheres à esquerda, homens à direita. A cerimônia tem o nome de *linha* ou *nação,* de acordo com o *santo* ou *nação* a que pertence a macumba. Assim há a *linha da Costa,* a *linha de Umbanda, a linha do Congo,* a *linha de Cabinda,* etc. Os vários sincretismos permitem "trabalhar" com a *linha de caboclo,* a *linha de Muçurumim,* a *linha de Mina,* etc. [25].

Por influência cada vez maior do espiritismo, as macumbas de procedência bantu tem se transformado rapidamente. Em muitas, já existe pouca diferença das *mesas* dos consultórios de baixo espiritismo das camadas atrasadas da população carioca... Por isso, as macumbas cedem pouco a pouco o lugar aos consultórios dos "Pai Joaquim" e de quantos videntes e conselheiros pululam pelos vários centros da população...

Dança e música de influência angola-conguense saíram das macumbas e se estenderam pelas festas profanas. Dos instrumentos musicais negro-brasileiros, que reconhecem a procedência da África bantu, temos em primeiro lugar os tambores, um pouco diferentes dos atabaques *yorubas.* Os tambores de origem angola-conguense não têm o couro distendido por cordas e cunhas. A sua fabricação é mais simples. Registrei no Estado do Rio, os chamados *tambores de jongo,* com duas variedades

principais: os maiores, *tambus* e os pequenos a que dão o nome de *candongueiros* [26].

Entre os tambores de origem bantu temos ainda o *Ingono* de Pernambuco e outros Estados do Norte, e que alguns estudiosos julgaram erradamente ser o nome de um deus ou fetiche. Já demonstrei que o *ingono* (também chamado *ingomba)* nada mais é do que o *ngomba* ou *angomba* conguense, descrito pelo padre Cavazzi ou o *angoma* dos Lundas, referido pelo major Dias de Carvalho [27]. Além do *ingono,* há ainda o *zambê*, que é um *ingono* menor, e que deu origem à dança *coco de zambê*, usado em alguns Estados do Nordeste.

A *cuíca*, já tão conhecida hoje em quase todo o Brasil, entrando mesmo na constituição de nossos conjuntos orquestrais típicos, é a mesma *puíta* angola-conguense, que toma outros nomes como *roncador*, *fungador* e *socador*, no Maranhão e Pará [28].

O *urucungo,* também chamado *gôbo, bucumbumba* e *berimbau-de-barriga*, é o mesmo *rucumbo* dos Lundas. Hoje, na Bahia, os negros *capoeiras* (de Angola) usam o *berimbau* ou *gunga.* Edison Carneiro que estudou recentemente os jogos capoeira entre os negros baianos assim descreve esse instrumento:

"O berimbau nada mais é do que um arco de madeira, vibrado por uma vareta. A esse arco se junta a metade de uma cabaça, presa a ele por um cordão que atravessa o fundo da mesma.

"A parte oca da cabaça serve de caixa de ressonância, ligada ao peito do tocador. Este instrumento chama-se, na Bahia, *berimbau* ou *gunga.* Antigamente, havia outra espécie de berimbau, o berimbau-de-barriga, no qual, em vez de se ligar ao corpo, a cabaça - cabaça inteira, - ficava dependurada da extremidade superior do arco. O tocador segura o instrumento com a mão esquerda, três dedos na extremidade inferior do arco e os outros mantendo, em posição horizontal, uma moeda de cobre, que se encosta à corda de vez em quando. E, na mesma mão (direita) que empunha a vareta, o tocador enfia um pequeno saco de palha trançada, fechado, contendo sementes de bananeira do mato, a que chamam os negros *mucaxixi* ou simplesmente *caxixi"* [29].

É como se vê uma variante do *urucungo* ou *berimbau-de-barriga.*

Já procurei mostrar no "O Negro Brasileiro" e no "O Folk-lore Negro do Brasil", o contingente dos bantus na formação da música e dança negro-brasileiras [30].

Do *batuque* angola-conguense surgiu, após sucessivas transformações o nosso samba, que toma nomes variados conforme as regiões. Certos nomes como *quimbête, sarambeque, sarambu, sorongo, caxambu, jongo...* evocam nitidamente a origem bantu. Já descrevi largamente essas variedades coreográficas, com as respectivas fases de transformação [31].

O *folk-lore* negro-brasileiro de procedência bantu é bem rico. Em primeiro lugar, temos as festas populares do ciclo dos Congos ou Cucumbis. São evidentemente sobrevivências históricas de antigas epopéias angola-conguenses, com suas cerimônias de coroação de monarcas, lutas dessas monarquias umas com as outras e contra o português invasor e episódios vários. Consagrei ao assunto todo um capítulo em trabalho anterior [32]. Os festejos populares dos *Quilombos* em Alagoas é também uma sobrevivência histórica, mas aqui dos episódios do quilombo dos Palmares.

A sobrevivência totêmica, dos povos bantus, vamos encontrar em certos autos e festas populares negro-brasileiros, como *cordões, ranchos* e *clubes* carnavalescos, *confrarias* negras, *maracatus* do Nordeste, elementos do *Bumba-meu-boi*... [33]. Com relação a este último auto, já mostrei o erro de alguns folk-loristas, que o filiam apenas à tradição natalesca do boi do presépio, de origem peninsular e ao ciclo dos vaqueiros de origem cabocla. O africano trouxe, a meu ver, uma contribuição fundamental. O totemismo do boi é largamente disseminado, entre vários povos bantus (o boi Gerôa, entre os *Ba-Naneca*, por exemplo). E toda a área oriental do gado não teria exercido uma influência decisiva entre os povos bantus, com toda a sua vida cultural girando em torno do complexo do gado?

Entre os contos populares negro-brasileiros de influência bantu, podemos arrolar inicialmente os do ciclo do *Kibungo,* de origem angola-conguense [34]. Mas, se consultarmos um Heli Chatelain, um Ladislau Batalha, ou qualquer outro autor que tenha estudado o *folk-lore* de Angola, vemos a grande influência que este exerceu no Brasil. Os negros bantus transportaram diretamente da sua terra para cá, os seus contos, as suas adivinhas, os seus provérbios... [35].

E é possível que fossem eles também o veículo do rico *folk-lore* hotentote, que aqui teria chegado por seu intermédio.

A influência da linguagem, como elemento principal da cultura bantu, foi enorme no Brasil. E aqui é que registramos a grande messe de contribuição dos estudiosos brasileiros, desde os antigos estudos de Macedo Soares e João Ribeiro até os novos trabalhos de Renato Mendonça e Jacques Raimundo. A ênfase dada a esses estudos da influência do quimbundo entre nós, é que deu origem à suposição errada de alguns - que a cultura bantu é superior à sudanesa. A área de extensão da primeira é verdade que foi maior no Brasil, porém menos *intensa* em valor cultural. Podemos dizer que a cultura sudanesa foi importante no sentido *vertical* e a bantu, extensa, no sentido *horizontal.*

A palavra *bantu* é o plural de *muntu,* pessoa, e tornou-se uma expressão geral, para designar os Negros da vasta área sul-africana que à exceção dos hotentotes e bosquímanos, falam a língua *bantu.* Esta é um

vasto conglomerado linguístico, com mais de 260 dialetos, como o provaram os estudos fundamentais de Lepsius [36].

O *quimbundo* foi o mais importante desses grupos linguísticos e o seu estudo no Brasil já tem sido largamente feito, para que seja necessário insistir no assunto [37]. Basta assinalar que, enquanto os termos sudaneses especialmente nagôs sobreviveram nas designações das religiões e cultos, e da culinária, os termos quimbundos predominam nas designações da vida social, da toponímica, do *folk-lore*, da sobrevivência histórica da escravidão...

Foi ainda o *quimbundo* o responsável mais direto pelas alterações fonéticas, morfológicas e sintáxicas sofridas pela língua portuguesa no Brasil [38].

Da organização social dos Negros bantus, sobreviveram no Brasil algumas formas de organização social, ainda não convenientemente estudadas. É verdade que o regime da escravidão disfarçou estas formas culturais. Mas conseguimos descobrir a custo, algumas sobrevivências.

As organizações políticas das monarquias africanas sobrevivem em certas festas populares, já citadas, como os *Congos;* sobrevivências do patriarcado e do matriarcado aí estão nos festejos dos reis Congos e das rainhas Gingas... A organização clânica vai encontrar-se disfarçada nos *ranchos, clubes,* e *confrarias*... Estas últimas foram organizações fechadas, a molde de "sociedades secretas", onde os negros escravos se quotizavam para a obtenção da sua liberdade. Há episódios comoventes, no particular, como o de Chico Rei, em Minas. O assunto requer um estudo especial, que faremos num próximo volume dedicado à sociologia da escravidão...

A organização clânica sobrevive ainda em certas formas de trabalho coletivo, como, por exemplo, o *putirão* ou *mutirão*, do Estado do Rio, já referido, e que tem muita semelhança com as Sociedades *Congo* do Haiti... O *mutirão* é uma grupo de trabalho, em que muitas pessoas, negros e brancos, homens e mulheres, dão ou vendem um dia de trabalho ao fazendeiro ou outro colono, terminando a sua tarefa num festival que avança pela noite adentro. O assunto ainda não foi estudado e infelizmente perderam-se muitos elementos de estudos: organização do *mutirão*, cantos de trabalhos, cerimônias mágicas, etc. Os *quilombos*, outra curiosa forma de organização social dos Negros de procedência bantu oferecem magníficos exemplos de contra-aculturação [39].

A cultura material trazida ao Brasil pelos bantus, e especialmente angola-conguenses, ainda sobrevive. Já nos referimos à fabricação dos instrumentos de música. Esculturas de madeira, trabalhos de ferro, cerâmica, fabricação de cestas e outros utensílios domésticos... tudo isso foi introduzido pelos Negros angola-conguenses. As esculturas de madeira, ainda sobreviventes na feitura de *iteques* do culto, figas e outros objetos, são inferiores às dos *yorubas* e *gêges.* Os trabalhos de ferro foram

principalmente introduzidos pelos Negros moçambiques, especialmente os *landins,* hábeis ferreiros.

Pouco poderíamos acrescentar, com relação à arquitetura. Transportados para o Brasil, o regime da escravidão não permitiu a construção das suas casas, que foram padronizadas nas senzalas das fazendas. Mas nas poucas oportunidades que os Negros tiveram de liberdade, eles constituíram os seus mocambos, em tudo semelhantes às construções nas terras de origem. A república dos Palmares teria sido um documentário precioso neste particular. Infelizmente, só o aspecto militar interessou aos nossos dirigentes naquela ocasião. E por isso, apenas informações e dados falhos puderam ser tomados para estudo da cultura material dos Negros em regime de liberdade.

Dá arquitetura dos quilombos, sobreviveram os *mocambos,* primitiva habitação dos Negros e hoje termo genérico que passou a designar as habitações pobres do nordeste. E por esse motivo o estudo que Gilberto Freyre [40] realizou sobre os *mocambos,* em contraste com os *sobrados,* como antes fizera das *senzalas* em contraste com a *casa-grande,* foi feito apenas *do* ponto de vista sociológico, do *negro em regime da escravidão,* com o exame das relações e *distâncias* sociais entre o senhor e o escravo. Não é um estudo das formas materiais de culturas trazidas pelo Negro africano. Não é um estudo antropológico-cultural. *Mocambo,* neste sentido sociológico reflete um sistema da opressão de classe, na cidade, como, anteriormente a *senzala* era o resultado do patriarcalismo rural. Até que ponto, porém, o *mocambo,* como sinônimo de palhoça, exprime uma sobrevivência de Cultuta material do Negro bantu? Isso é o que resta averiguar com o paralelo a fazer-se, de um lado entre as habitações do Negro, na área do Congo, e os *mocambos* das repúblicas negras, por exemplo Palmares, do outro, entre estes e os atuais *mocambos* do nordeste. E parece haver, de fato, esta correlação, entre as casas retangulares, e os *mocambos* de barro batido e palhas, do nordeste.

A cultura bantu em suma entrou largamente, grandemente, no Brasil. Religiões, *folk-lore,* línguas, cultura material... aqui se amalgamaram com outras culturas, porém até hoje conservam certas características de origem, ainda reconhecíveis.

1 - *Spix* e Martius, *Reise in Brasilien, cit.,* por Nina Rodrigues, *op. Cit.,* pág. 33.
2 - Cf. N. Rodrigues, *op. cit.,* pág. 34.
3 - Visconde de Porto Seguro, *História Geral do Brasil,* t. I, pág. 221; - João Ribeiro, *História do Brasil,* 5.ª ed., 1914, págs. 245-247.
4 - Nina Rodrigues, *op. cit.,* pág. 178.
5 - Arthur Ramos, *Negros bantus no Brasil,* Conf. na Soc. Luso-Africana do Rio de Janeiro, a 22 de junho de 1936. – Para um estudo detalhado das tribos e culturas bantus, vide A. Ramos, *Introd. à Antrop. Bras.,* 1.º vol., cap. XVII, págs. 433 e segs.
6 - Nina Rodrigues, *op. cit.,* pág. 174.

7 - Manuel Querino, *loc. cit.*, pág. *672.*
8 - *Id., A Bahia de Outrora,* Bahia, 1922, pág. 61.
9 - Braz do Amaral, *loc. cit.*, pags. *675-676.*
10 - Arthur Ramos, O *Negro Brasileiro,* 2.ª ed., págs. *99* e segs.
11 - Nina Rodrigues, *O animismo fetichista dos negros baianos,* Rio, 1935.
12 - *Id., Os Africanos no Brasil, cit.*, pág. 189.
13 - Luciano Gallet, *Estudos de Folclore,* Rio, 1934, pág. 58.
14 - Vide Edison Carneiro, *op. cit.*, págs. 87 e segs., e *Negros Bantus,* Rio, *1937, passim.* - Para uma revisão mais recente das sobrevivências bantus no Brasil, vide A. Ramos, O *Negro Brasileiro,* 2.ª ed., págs. 131 e segs. (pesquisas nas macumbas do Rio e Niterói) e *Introd. à Antr. Bras.*, 1.º vol., págs. 464 e segs.
15 - Não confundir *Zâmbi* · (deus) com *zumbi* (espírito). Neste engano tem incidido a maior parte dos nossos estudiosos, o que deu lugar à confusão dos nomes atribuídos ao rei dos Palmares (Vide nota 121 *in O Negro Brasileiro,* 2ª ed., pág. 105).
16 - Arthur Ramos, *op. cit.*, págs. 105 e segs.
17 - Edison Carneiro, *op. cit.*, pág. 95.
18 - Pereira da Costa, *Folk-lore Pernambucano,* Rev. Do Inst. Geogr. e Histórico Brasileiro, LXX, 1907, parte II, pág. *71.*
19 - Arthur Ramos, *op. cit.*, págs. 109 e segs.; - *Id., O Folk-lore Negro, cit.*, págs. 99 e segs.
20 - *Id., O Folk-lore,* etc., pág. 100; - Mário de Andrade, *Maracatú,* O Espelho, Rio, junho, 1935.
21 - Augusto Bastos, *Traços gerais sobre a etnografia do distrito de Benguela,* Bol. da Soc. de Geogr. de Lisboa, 1908, págs. 157 e segs.
22 - João Ribeiro, *A língua nacional;* Rio, 1933, págs. 117 e segs.
23 - Arthur Ramos, *O Negro Brasileiro, cit.*, pág. 113.
24 - João Ribeiro, *op. cit.*, pág. 122.
25 - Para maiores detalhes vide Arthur Ramos, *O Negro Brasileiro,* págs, 121 e segs.
26 - Vide Arthur Ramos, *O Folk-lore Negro do Brasil,* pág. 155.
27 - *Id., ibid.,* pág. 155.
28 - *Id., ibid.,* pág. 155.
29 - Edison Carneiro, *op. cit.*, pág. 113.
30 - Arthur Ramos, *O Negro Brasileiro,* págs. 223 e segs. - *Id.,* O *Folk-lore,* etc., págs. 132 e segs.
31 - *Id., ibid.,* págs. 135 e segs.
32 - *Id., ibid.,* págs. 39 e segs.
33 - *Id., ibid.,* caps. III e IV, págs. 75-128.
34 - *Id., ibid.,* págs. 197 e segs. - Sobre os contos populares de origem negro-bantu consultem-se ainda as coletâneas de Silvio Romero, *Contos Populares;* - Lindolfo Gomes, *Contos Populares,* São Paulo, s/d., *passim;* - Coletânea de J. da Silva Campos, *in* Basílio de Magalhães, *O Folk-lore no Brasil,* Rio, 1928, págs. 159 e segs., etc.
35 - Para o estudo das adivinhas e provérbios de origem angola-conguense: Arthur Ramos, *op. cit.,* págs. 235 e segs.: - João Ribeiro, vários trabalhos reunidos no volume *O elemento negro,* coletânea organizada por Joaquim Ribeiro, Rio, s/d., parte II : *A influência do elemento negro no folk-lore,* págs. 39 e segs.; - Joaquim Ribeiro, *Adivinhas negro-africanas,* Jorn. do Com., 6 de março, 1934 e .*O elemento negro, cit.*, págs. 174 e segs.
36 - A bibliografia sôbre as línguas bantus é imensa e sobre o quimbundo basta citar os trabalhos conhecidos de Bentley, de Cannecatim, Ladislau Batalha, Heli Chatelain... A pronúncia exata da palavra seria *bantu,* mas como houve uma tendência para a

acutização, no Brasil, das palavras derivadas do quimbundo *(mulungú, calundú,* etc.) o uso legalizou a pronúncia *bantú,* no Brasil, a exemplo do francês *bantou.*
37 - Vide A. J. de Macedo Soares, *Dicionário Brasileiro,* Anais da Bibl. Nacional, XIII, 1888; - *Id., Estudos lexicográficos do dialeto brasileiro,* Rev. Brasileira, 1880 ; - João Ribeiro, vários trabalhos reunidos no O *elemento negro, cit.,* III parte; - Nelson Senna, *Africanismos no Brasil,* Rev. de Língua Portuguesa,, 1921, n.º 12; - Renato Mendonça, *A influência africana,* etc., *cit.;* - Jacques Raimundo, O *elemento afro-negro,* etc., *cit.*
38 - Vide Renato Mendonça, O *Português do Brasil,* Bibl. de Div. Científica, Rio, 1937, págs. 173 e segs.
39 - Vide A. Ramos, *A Aculturação Negra no Brasil,* S. Paulo, 1942, págs. 121 e segs.
40 - Gilberto Freyre, *Sobrados e Mocambos,* S. Paulo, 1936.

SEXTA PARTE

CONCLUSÕES GERAIS
O PROBLEMA DA ACULTURAÇÃO

CAPÍTULO XVI

A ACULTURAÇÃO NEGRA NO NOVO MUNDO

Lançando uma vista de conjunto sobre as culturas negras no Novo Mundo, verificamos a sobrevivência de alguns padrões culturais africanos, onde se destacam: a) as culturas da sub-área ocidental do golfo da Guiné (civilização atlântica de Frobenius) ; b) as culturas da área do Congo e da área oriental do gado, de Herskovits; c) as culturas do Sudão oriental e ocidental.

Da África ocidental, e especialmente da sub-área da Guiné, vieram-nos os padrões mais característicos das culturas negro-africanas, como a *yoruba*, a *ewe*, a *fanti-ashanti*... Logo em seguida, vêm as culturas bantus (especialmente a angola-conguense), e as culturas negro-maometanas.

No Novo Mundo, como já vimos, esses padrões culturais se distribuíram da seguinte maneira. Na América Inglesa, e Holandesa, (Jamaica, Bahamas, Guianas Holandesa e Inglesa, nas primeiras colônias inglesas da América do Norte, principalmente nas ilhas *Gullah* e na Virgínia), os padrões culturais dominantes vieram da Costa do Ouro (cultura *fanti-ashanti)*: culto dos *winti* e de *obia*, série dos deuses *Kromantis*, práticas mágicas, ciclo dos contos de *Anansi*, no *folk-lore*, e outras sobrevivências espirituais da Costa do Ouro, estudadas com detalhes entre *os Bush Negroes* da Guiana Holandesa e na Jamaica.

Na América Francesa (Haiti, Pequenas Antilhas Francesas, na Louisiana do século XVIII...) a cultura principal é de origem daomeiana *(ewe):* culto *vodu* no Haiti, com o panteão daomeiano, culto dá cobra, *Dan* ou *Dangbé*, a teoria da liturgia religiosa, com os *vodu-no, papalois* e *mamalois*, práticas mágicas e funerárias, crenças dos *zombies*, a possessão, o *folk-lore*, a cultura material... estudados com, detalhes no capítulo do Haiti.

Na América Espanhola e Portuguesa (Cuba, Brasil...) a cultura predominante foi a *yoruba*, ao lado de outras de menor influência (culturas bantus, e outras).

No Brasil, embora a principal cultura estudada tenha sido a *yoruba* [1] podemos, das pesquisas realizadas (Nina Rodrigues, Manuel Querino, Arthur Ramos e outros pesquisadores) distinguir três padrões principais de culturas, como vimos: a) culturas sudanesas da sub-área ocidental do golfo da Guiné (sobrevivências culturais da Costa do Escravos: *yoruba* e *ewe*, e em grau menor, da Costa do Ouro: *fanti-ashanti);* b) culturas sudanesas, negro-maometanas (a cultura *malê);* c) culturas bantus, provenientes das

áreas do Congo e da área oriental do gado (principalmente *angola-conguenses* e *moçambiques).*

O destino das culturas negras no Novo Mundo foi o mais imprevisto possível. Aqui elas se amalgamaram umas com as outras e não se conservaram em estado puro. Além disso, a conservação dos elementos sobreviventes foi desigual. Podemos mesmo traçar uma curva, que começa com os *Bush Negroes* da Guiana Holandesa e termina com os Negros citadinos da América do Norte. No início desta curva, temos uma relativa pureza da cultura negra. No interior das selvas da Guiana, os Negros conservaram quase intactos os seus padrões culturais de origem. Na outra extremidade da curva, os elementos culturais se diluíram a mais e mais, tendendo a desaparecer. Nos estágios intermediários, vamos encontrar as sobrevivências culturais negras em íntima mistura com as culturas brancas: Haiti, Cuba, outras Antilhas, Brasil...

Porque motivo as culturas negras não se conservaram, no Novo Mundo, no estado original, a ponto de não podermos falar propriamente aqui em "áreas culturais", como assinala muito bem o professor Herskovits? Várias são as razões apresentadas para explicar esse apagamento cultural em terras da América. Já destacamos algumas delas: as culturas negro-africanas não foram transportadas em proporções equivalentes as migrações secundárias, por exemplo, das Antilhas para a América do Norte e *Tierra Firme,* entrosaram as culturas umas com as outras, etc.

A escravidão desempenhou ainda um papel de grande importância no apagamento ou no esfacelamento das culturas negras. "O regime da escravidão - já escrevi [2] - alterou por completo o *behavior* social do Negro. A escravidão triturou-os na mesma grande mó da opressão branca. No Novo Mundo, não se podia falar em negros da cultura ocidental, ou negros pastores, ou negros de civilização maometana, ou súditos de grandes reinados, ou ainda em descendentes de linhagens aristocráticas. Aqui houve apenas negros escravos. As suas culturas, eles as disfarçavam em formas caricaturais, para só assim vencerem a censura dos brancos seus senhores. Talvez se salvaram, neste trabalho de distorção, as suas crenças, tal o poder dinamogênico que as acompanhou. Porque o mais se tornou sobrevivência no *folk-lore:* língua, música, dança e outras instituições sociais".

A tese de que não podemos estudar o Negro, como representante de uma cultura, mas sim considerado sob o ângulo da escravidão, é uma idéia cara a Ruediger Bilden, e que Gilberto Freyre converteu em *leit-motiv* nos seus ensaios sobre a influência do Negro no Brasil [3]. É inegável o fenômeno de que o regime da escravidão alterou as condições normais da vida cultural e social do Negro. Tomando como base o regime da escravidão, Gilberto Freyre estuda todos os males da nossa formação social, examinando nos seus ensaios não as culturas negras e suas

influências entre nós, mas sim as relações entre *dois* regimes sociais, entre *dois* representantes desses regimes, entre *duas* manifestações sociais e culturais: o patriarcalismo branco e a escravidão negra, o senhor e o escravo, a casa grande e a senzala, o sobrado e o mocambo... Destas antinomias, o autor constrói toda uma história social brasileira que podemos perguntar se é de *todo* o Brasil, ou se é uma generalização de um fenômeno particular da monocultura latifundiária do nordeste, com as relações estudadas em binômios sociais do tipo "senhor-escravo". Mas não é o nosso propósito entrar aqui nesta discussão.

A tese de Ruediger Bilden e de Gilberto Freyre, de que não podemos estudar povos negros no Brasil, mas sim, e exclusivamente negros *escravos,* é interessante e rica de resultados, mas inaceitável como generalização. Não foi, de fato, o regime da escravidão que, *por si só,* diluiu, esfacelou ou apagou as culturas negras no Brasil e no Novo Mundo, em geral. O regime da escravidão alterou, de fato, a sua essência, mas como fator *condicionante,* entre outros, de dois processos psico-sociais de relevante significado: a) a separação dos indivíduos dos seus grupos de cultura e b) os contatos de raça e de cultura, com a *miscigenação,* na ordem biológica; e a *aculturação* na ordem cultural.

De modo que a escravidão interveio, da mesma maneira que as migrações secundárias, as fugas dos Negros em massa (Guiana, *quilombos* brasileiros, *marrons* das Antilhas e Venezuela...), etc., como *condição* para, os dois fenômenos referidos de separação ou não dos indivíduos de seu grupo de cultura, e de contato ou não de raças e de culturas.

Já discutimos o primeiro desses fatores, em ação nos Estados Unidos. A não conservação das culturas negras na grande democracia norte-americana reconhece como causa principal a separação dos indivíduos dos seus grupos de cultura. As migrações de tipos negros diversos, diluídos em culturas diferentes, apagou, em duas gerações, ou pouco mais, os traços culturais, que em outras partes do Novo Mundo puderam ser conservados (vide cap. V).

Examinemos os contatos de raças e de culturas. Quando dois povos entram em contato há sempre miscigenação. Parece não haver exceção histórica a esse respeito [4]. Duas hipóteses podem ocorrer. Ou os povos chegados em contato são amigos, não há entre eles antagonismos fundamentais de raça e de cultura, e neste caso o inter-casamento é a regra, ou há antagonismos irreconciliáveis, e aí entram em ação vários preconceitos, o primeiro dos quais é a linha de cor (*color line).*

Observamos ambos os processos, no contato racial de negros e brancos no Novo Mundo, desde as barreiras, consolidadas em legislações particulares nos Estados Unidos, até a quase ausência dessa barreira de cor, em outros pontos do Novo Mundo, com todos os graus intermediários.

Não está nos propósitos deste livro o exame das questões de relações de raça, no Novo Mundo, já abordado por alguns estudiosos que se tem dedicado ao assunto [5]. Adiantemos, para o momento, que no Novo Mundo, todos os contatos possíveis de raça se fizeram: negros com brancos (m*ulatos,* do Brasil e de outros países americanos), negros com índios (*curibocas* ou c*afuzos,* no Brasil, *zambos,* na América Espanhola), ao lado de cruzamentos de brancos com índios (*mamelucos* ou *caboclos,* no Brasil, *mestiços,* na América Espanhola), e de mulatos com índios ou com caboclos, enfim, contato das três raças *(pardos,* em geral).

Entre nós, foi o professor Roquette Pinto quem mais procurou estudar a biologia, e a antropologia física dos quatro grupos, que ele chamou: 1) *Leucodermos* (Brancos), 2) *Faiodermos* (Branco x Negro), 3) *Xantodermos* (Branco x Índio) e 4) *Melanodermos* (Negros), considerando os demais tipos *(Cafusos, Xibaíos, Caborés...)* numericamente insignificantes [6]. Estes estudos precisam ser continuados, no Brasil, e conduzidos sob o rigoroso critério dos métodos científicos sem prejulgados raciais e sem o aligeiramento literário que se nota nas obras de muito dos nossos ensaístas.

Resta-nos o exame das relações de cultura, que interessam especialmente a este trabalho. Os contatos culturais não implicam necessariamente o contato de raças, porque podem ser indiretos, isto é, quando os membros do grupo não chegam a uma associação pessoal imediata. É o que ocorre, nas influências à distância, entre os povos. Na América, certas tribos indígenas, como destaca Reuter, introduziram a cultura européia, através do seu contato com outras tribos [7]. No Brasil, o Negro também foi um fator de transporte indireto da cultura européia, como no caso referido pelo professor Roquette Pinto e acentuado por Gilberto Freyre, da ação civilizadora dos escravos fugidos entre os índios da serra dos Parecis [8]. Houve aqui um contato indireto de cultura, fenômeno que atinge à sua mais alta expressão na imitação à distância, das culturas de povos mais adiantados pelos outros mais atrasados (*lei de imitação do superior pelo inferior* de Tarde).

Os contatos diretos ocorrem nas migrações de uma área a outra, ou quando os representantes de uma área mais adiantada se introduzem em outra mais atrasada. Nos contatos sociais, conhece-se um certo grupo de processos afins, que os psico-sociólogos tem descrito com os nomes de *adaptação, acomodação, assimilação, ajustamento, aculturação ...* [9]. As diferenças residem nos pontos de vista biológico, social, psicológico ou cultural, sob que são estudados. Assim, a *adaptação* é um mecanismo *biológico;* a *acomodação* e a *assimilação,* mecanismos *sociais;* o *ajustamento,* mecanismo *psico-social;* a *aculturação,* mecanismo *cultural.*

Os termos confundem-se frequentemente, com as várias escolas e os vários tratadistas, uns tomados pelos outros. Mas em antropologia cultural, o termo de *aculturação* vem ultimamente se generalizando.

A comissão para o estudo da *aculturação* constituída pelos professores Robert Redfield, da Universidade de Chicago, Ralph Linton, da Universidade de Wisconsin e Melville J. Herskovits, da *Northwestern University,* chegou a um acordo sobre a definição do processo: *"Aculturação* compreende aqueles fenômenos resultantes do contato, direto e contínuo, dos grupos de indivíduos de culturas diferentes, com as mudanças consequentes nos padrões originais culturais de um ou ambos os grupos" [10]. Estes autores distinguem a *aculturação,* da mudança cultural (*culture change),* um aspecto da primeira, e da *assimilação,* que é apenas uma fase do processo total.

A comissão propôs um método de trabalho, consistindo nas *listas* do material a ser colhido, *classificações* desse material e *técnica* a ser empregada. Na análise do processo, tem que ser estudados os *tipos* de contatos culturais, as *situações,* em que ocorrem, e os *processos* da aculturação. Por fim, verificam os *mecanismos psicológicos* da seleção e integração de traços, sob a aculturação e os *resultados* desta.

Os sociólogos norte-americanos tem-se dedicado com especialidade ao processo de mudança cultural *(culture change)* e de *desorganização* e *reorganização* das personalidades, na fase daquela mudança. Hábitos físicos e mentais, técnicas de trabalho, experiência de vida, etc., tudo muda, no contato de culturas, o que se exprime pelo termo "desmoralizado", que se dá ao indivíduo, na sua crise de desambientação.

O professor Park usa da expressão "homem marginal" *(marginal man),* para significar o caso do indivíduo de um grupo de cultura em contato com outra e que perdeu as suas características culturais, mas não foi ainda aceito pelo grupo dominante [11]. Ele se torna, assim, "marginal", isto é, fica à *margem* de ambas as culturas: a sua, que ele perdeu, e a outra, que não o aceita, *ainda.* Verifica-se o fenômeno com o Negro, nas várias partes do Novo Mundo, especialmente nos Estados Unidos, onde esqueceu as suas culturas de origem, e é ainda recusado, numa certa extensão, pelas culturas mais adiantadas que deseja imitar.

Nas outras partes da América, o Negro está sofrendo ainda as consequências das mudanças culturais e sociais, com reflexos no equilíbrio individual, que vai da desorganização às tentativas para a reorganização da personalidade, na busca de uma estabilidade social e psicológica, que ainda não foi alcançada [12].

Na cultura total, são três os resultados da *aculturação: aceitação, adaptação* e *reação* [13].

1) Dá-se a *aceitação,* quando a nova cultura é *aceita, com* perda ou esquecimento da herança cultural mais velha; há então aquiescência de

todos os membros do grupo, e, como resultado, a assimilação, por eles, dos padrões culturais e dos valores interiores da nova cultura, com os quais entraram em contato.

2) Na *adaptação,* ambas as culturas, a original e a estranha, combinam-se intimamente, num mosaico cultural; num todo harmônico, com reconciliação de atitudes, em conflito.

3) Há *reação,* quando surgem movimentos *contra-aculturativos,* ou por causa da opressão, ou devido aos resultados desconhecidos da aceitação dos traços culturais estranhos. As culturas originais mantêm então sua força psicológica, ou como compensações a sentimentos de inferioridade, ou pelo prestígio dado aos indivíduos com o retorno a suas velhas condições *pré-aculturativas.*

Nos encontros de culturas negro-africanas com as culturas do Novo-Mundo, especialmente com a branco-européia, os três resultados da *aculturação* podem ser observados. Houve *aceitação,* quando as culturas negras aceitaram os novos padrões culturais, com aquiescência de todos os membros do grupo.

Nos Estados Unidos, este resultado foi facilitado, pela separação dos indivíduos negros dos seus grupos de cultura originais. Desta forma, o esquecimento dos seus padrões de culturas africanas, favoreceu uma maior aproximação das culturas brancas. Numa comunidade negra contemporânea, nos EUA, em Harlem, por exemplo, quase não há diferença, na sua vida social, da vida das comunidades brancas. Com justa razão, fala aí Herskovits de um "americanismo do Negro" [14]. "Em Harlem - escreve ele - nós temos hoje, essencialmente, uma típica comunidade americana" [15]. É só olhar os negros nas ruas, nas casas de negócios, nos teatros... enfim em todos os lugares, em todas as oportunidades da sua vida social. Não há diferença do branco. A *aceitação* da cultura euro-americana foi perfeita. As sobrevivências africanas, nestas comunidades típicas, não foram suficientes para provocar fenômenos de *adaptação* e de *reação.*

Nos outros povos do Novo Mundo, a conservação em grau mais ou menos acentuado dos seus padrões culturais de origem africana, não permitiu o processo da aceitação, a não ser em certos grupos citadinos do Brasil, de Cuba, de outros países... Todas as vezes que se opera o distanciamento dos indivíduos negros dos seus padrões de cultura, vão se acentuando progressivamente as oportunidades do processo da *aceitação.*

É o que, no Brasil, já se vai observando *em* S. Paulo, no Rio, nas grandes capitais civilizadas. Não há necessidade de apelarmos, na solução dos nossos problemas de contatos de culturas, para nenhum processo biológico de *branqueamento* arianizante, como advogam ainda certos bio-sociólogos. O contato de culturas não implica necessariamente contato de raças. E a *aceitação,* não trará como consequência biológica, a *arianização;* é um processo cultural e psico-social, que não deve conduzir

em seu bojo nenhum problema angustiado de linhas de raça, com todas as consequências odiosas que um falso *racismo* provocou.

A *aceitação* será o resultado final, todas as vezes que duas culturas diversas se põem em contato. E para esta solução é que se encaminharão os grupos negros, no Brasil e nas outras partes do Novo Mundo.

A *adaptação* tem sido, até agora, o resultado mais encontradiço da aculturação negra no Novo Mundo. No Brasil, em Cuba, no Haiti, nas outras Antilhas... as culturas negras combinaram-se a padrões de cultura branca, num mosaico histórico, onde é muitas vezes difícil reconhecer os elementos de origem. A Escola de Nina Rodrigues, no Brasil, outros autores, nas Antilhas, estudaram o fenômeno, principalmente nas esferas das culturas religiosas. O estudo do *sincretismo* religioso no Brasil foi um dos objetos principais das minhas próprias pesquisas. Em outras formas de cultura espiritual e material, observa-se com frequência a *adaptação.* É este um processo intermediário de relevante significado, e o que está ainda ocorrendo com mais frequência no Novo Mundo.

A *reação* sobrevém nos casos em que as culturas negras reagiram mais ou menos violentamente à aceitação dos traços de outras culturas. Entre os Negros das selvas da Guiana Holandesa, entre os *marrons* ou negros fugitivos da Jamaica, entre grupos do interior do Haiti... o processo de *reação* fez que se conservassem em estado relativamente puro, os padrões culturais originais. Houve aí união íntima entre os representantes de um mesmo grupo de cultura; que reagiram, conjuntamente, ao contato do branco, e conservaram-se em estado de pureza primitiva. Já estudamos o fato especialmente no capítulo do Haiti.

No Brasil, houve também *reação,* na aculturação negra, em dois casos onde o fenômeno poude ser nitidamente observado: nas fugas negras dos *quilombos* e nos movimentos insurrecionais dos *malês,* na Bahia. No caso dos *quilombos,* tivemos um fato análogo aos dos Negros fugitivos das Guianas. Unindo-se representantes do mesmo grupo de cultura (*bantus,* no quilombo dos Palmares) eles reagiram ao contato branco ("folga negro, branco não vem cá", como ainda hoje cantam os negros no auto popular dos *quilombos* e mantiveram as suas culturas originárias: religião, tradições sociais, linguagem, cultura material.

A história dos *malês,* também já foi contada. As suas revoltas não reconheceram primordialmente causas econômicas, como querem alguns ensaístas. Elas tiveram causas culturais, *contra-aculturativas.* Reagindo à escravidão, os Negros do *mesmo grupo de cultura* (negro-maometana) uniram-se, reagindo ao contato branco, e conservando assim os padrões tradicionais de cultura. Foi por isso, que o *sincretismo* no plano religioso e a *adaptação* em geral, das outras formas de cultura, não foram possíveis entre os Negros maometanos do Brasil.

O contato de culturas leva sempre aos mecanismos Psico-sociais do *dar* e do *tomar* [16].

As culturas negras, em contato com as culturas brancas, não só *aceitaram* os padrões desta, ou se *adaptaram* aos mesmos, como lhes emprestaram muitos dos seus próprios elementos. Já tivemos ocasião de estudar o processo no que concerne à religião e ao *folk-lore.* Outros o fizeram com relação à linguagem. Mas os estudos deverão ser conduzidos em *todas* as formas culturais e *todas* as modalidades do comportamento social dos membros de umas e de outras culturas.

Nenhum estudo da civilização do Brasil, e, em geral, do Novo Mundo, poderá ser realizado eficazmente, sem a descriminação dos padrões de culturas de origem e do trabalho de aculturação. É este o único método capaz de nos levar ao exato conhecimento de nós mesmos.

1 - Para a discussão do *exclusivismo* sudanês ou bantu, no Brasil, ver capítulos XI e XV.
2 - Arthur Ramos, *As culturas negras no Brasil, loc.: cit.,* pág. 123.
3 - Gilberto Freyre, *Casa Grande e Senzala, cit.,* e *Sobrados e Mocambos,* S. Paulo, 1936.
4 - Vide, p. ex.: Edward B. Reuter, *Race and Culture Contacts.* New York, and London, 1934, pág. 7. - Os problemas de contatos de raças no Brasil serão discutidos com mais largueza, no 2.º volume, em preparo, da *Introdução à Antropologia Brasileira.*
5 - Destacam-se neste particular, os trabalhos do grupo do professor Park, da Universidade de Chicago. Com os métodos da sua escola, o professor Donald Pierson realizou na Bahia, uma série de estudos sobre os contatos de raça. (Vide *Negroes in Brazil. A study of rate contact at Bahia,* Univ. of Chicago Press, 1942, e a edição brasileira recente, *Brancos e Pretos na Bahia,* S. Paulo, 1945).
6 - E. Roquette-Pinto, *Nota sôbre os tipos antropológicos no Brasil, loc. cit.*
7 - Reuter, *op., cit.,* pág. 3.
8 - Gilberto Freyre, *op. cit.,* pág. 221.
9 - Vide Arthur Ramos, *Introdução à Psicologia Social, cit.,* págs. 167 e segs. - O assunto foi desenvolvido no livro *A Aculturação Negra no Brasil,* S. Paulo, 1942, esp. *Introdução,* págs. 5-46 e será retomado no 2.º volume do livro *Introdução à Antropologia Brasileira.* Aqui se destaca apenas o essencial.
10 - M. J. Herskovits, *A memorandum for the Study of Acculturation,* Man, 1935, págs. 162 e segs.
11 - R. E. Park, *Human Migrations and the Marginal Man,* American Journal of Sociology, 1928, págs. 881 e segs.; - Everet V. Stonequist, *The Marginal Man,* Nova York, 1937; - Arthur Ramos, *Guerra e Relações de Raça,* Rio, 1943; - W. O. Brown, *Culture contact and race contact, in* Reuter, *op. cit.,* págs. 34 e segs.
12 - Para o estudo das mudanças de personalidade do Negro nos EUA: Charles S. Johnson, *Negro personality changes in a southern community, in* Reuter, *op. cit.,* págs. 208 e segs. - Vide o *symposium* organizado por Willis D. Weatherford e Charles S. Johnson, *Race Relation. Adjustments 'of Whites ad Negroes in the United States,* 1934, bibliografia às págs. 556-576. São trabalhos mais de natureza sociológica que antropológica.
13 - M. J. Herskovits, *loc. cit.*
14 - Melville J. Herskovits, *The Negro's Americanism,* The New Negro, ed. by Alain Locke, Nova York, 1935.

15 - *Id.*, *ibid.*, pág. 354.
16 - Vide Herskovits, *Social History, etc.*, *loc. cit.*, pág. 261.

***

BRASILIANA

Série 5.ª da Biblioteca Pedagógica Brasileira
Sob a Direção de FERNANDO DE AZEVEDO

Últimos volumes publicados (*)

222 - AFFONSO DE E. TAUNAY: Rio de Janeiro de Antanhos - Impressões de Viajantes Estrangeiros
223 - G EORGE GARDNER: Viagem no Brasil.
224 - ARTUR RAMOS: A Culturação Negra no Brasil
225 - ALEXANDRE MARCHANT: Do Escambo à Escravidão – Tradução Carlos Lacerda - As relações econômicas entre os portugueses e os índios na colonização do Brasil - 1500 - 1580.
226 - PEDRO CALMON: Vida de D. Pedro I - O Rei Cavalheiro.
227 - Correspondências Política de Mauá no Rio da Prata - Prefácio e notas de, Lidia Besouchet
228 - PEDRO CALMON: Vida de D. João VI - O Rei do Brasil.
229 - FR. ANDRÉ THEVET: Singularidades da França Antártica.
230 - CASTILHOS GOYCOCHEA - Fronteiras e Fronteiros.
231 - CONS. ALBINO JOSÉ BARBOSA DE OLIVEIHA: Memórias do um Magistrado do Império - Revista e anotada por Américo Jacobina Lacombo.
232 - CEL. THEODORE ROOSEVELT: Através do Sertão do Brasil.
233 - JULIO CEZAR DE FARIA: José Bonifácio - o moço.
234 - ATALIBA VIANA: Gente Sem Raça.
235 - ALFREDO ELLIS JUNIOR; Os Capítulos da História Social de S. Paulo.
236 - ERNESTO ENNES: Dois Paulistas Insignes.
237 - HENRY WALTER BATES: O Naturalista no Rio Amazonas – 1º vol.
237A - HENRY WALTER BATES: O Naturalista no Rio Amazonas – 2º vol.
238 - A. J. DE SAMPAIO: A Alimentação Sertaneja e do Interior da Amazônia.
239 - C. RIBEIRO DE LESSA; Vocabulário de Caça.
240 - TITO LÍVIO FERREIRA: Gêneses Social da Gente Bandeirante.
241 - DONALD PIERSON: Brancos e Pretos na Bahia.
244 - F. BIARD: Dois Anos no Brasil.
245 TITO FRANCO DE ALMEIDA: O Cons. Franciscano, José Furtado.
247 – J. F. DE ALMEIDA PRADO: A Bahia e as Capitanias do Centro do Brasil.
248 - JÚLIO PATERNOSTRO: Viagem ao Tocantins.
249 - ARTUR RAMOS: A Cultura Negra no Novo Mundo.
(*) Para lista completa dos volumes desta série, vide Catálogo Especial.

★★★

EDIÇÕES DA
COMPANHIA EDITORA NACIONAL
SEDE: Rua dos Gusmões, 639 - São Paulo
FILIAIS: Rio de Janeiro - Recife - Bahia - Pará - Porto Alegre.

DOWNLOAD, DIGITALIZAÇÃO, DIAGRAMAÇÃO, REVISÃO; DESSA EDIÇÃO DIGITAL
uratau@yahoo.com